

KARL-OTTO APEL

LA
TRANSFORMACIÓN
DE LA FILOSOFÍA

TOMO II

EL *A PRIORI* DE LA
COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN

Versión castellana de
ADELA CORTINA,
JOAQUÍN CHAMORRO y JESÚS CONILL

taurus



Título original: *Transformation der Philosophie.*

© SUHRKAMP Verlag, Frankfurt am
Main, 1972, 1973.

ISBN: 3-518-07765-1 <1400>

© 1985, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-9956-2 (Obra completa)
ISBN: 84-306-1254-8 (Tomo II)
Depósito Legal: M. 28.518-1985
PRINTED IN SPAIN

I

CIENTÍSTICA, HERMENÉUTICA
Y DIALÉCTICA

REFLEXIÓN Y PRAXIS MATERIAL: UNA FUNDAMENTACIÓN GNOSEO- ANTROPOLÓGICA DE LA DIALÉCTICA ENTRE HEGEL Y MARX

I

Las siguientes reflexiones no pretenden ser una contribución directa a la interpretación de Hegel. Mi propósito es más bien exponer —con alguna independencia y libertad experimental— un enfoque propio del problema de la dialéctica. Ello es incluso motivo de un cierto temor a un excesivo acercamiento a Hegel.

De ahí que mi propósito sea el de ilustrar mi tema en la historia de la filosofía influida por Hegel, y primordialmente en los extremos polarmente opuestos de dicha historia. Tales extremos me parecen situarse, por un lado, en el llamado «criticismo dialéctico» tal como lo describió S. Marek en su libro *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (1929-31), y, por otro, en el «materialismo dialéctico».

En el *criticismo dialéctico*, que intenta mediar entre Kant y Hegel —y que va de R. Höningwald a Th. Litt—, la problemática gnoseológica de la dialéctica llegó a tratarse de la forma más sutil, y dentro del radio de esta problemática fue ahí donde tal vez se logró alcanzar el más alto nivel de reflexión crítica de toda la filosofía contemporánea. El relativamente escaso efecto en la actualidad de aquella extrema hiperestilización de la dialéctica idealista se halla en curiosa contradicción con ese elevado nivel de su pensamiento. Muy opuestamente a este su polo contrario se sitúa la dialéctica materialista del llamado «marxismo ortodoxo», que sin duda representa la fuerza impulsora del método hegeliano en la historia universal.

Casi estaríamos tentados a demostrar aquí, no sin cierto cinismo filosófico-histórico, la falta de efectividad de toda crítica sutil y de todo lo que viene históricamente hiperestilizado y

superelaborado. ¿No ha acontecido a menudo en la historia del pensamiento la aparición de un nuevo comienzo que equivalía a una reprimitivización — sencillamente un arrojamiento de las tres críticas en pro del retorno al intuitivismo plástico y a la impulsividad emocional?

Pero no es tan evidente que este sea aquí el caso. Por una parte podemos dudar de que el «Diamat», radicalmente simplificado, es decir, prácticamente anquilosado en un dogma, tenga hoy ante sí un gran futuro filosófico. Mas, por otra parte, el marxismo en general debe su fuerza impulsora no sólo a motivos extracientíficos, sino también al hecho de que —en contraste con el idealismo crítico— parece encarnar el lado sustancial de la dialéctica hegeliana que es la renovación material de la situación histórica, esto es, la orientación en el mundo desde una perspectiva filosófica de la historia.

Este hecho estaría a su vez condicionado por el hecho de que Marx hizo valer de modo efectivo uno de los dos elementos constitutivos de la dialéctica en general (y en forma tácita también de la dialéctica hegeliana): la «praxis material» o, mejor dicho, el momento material de la praxis humana, incluyendo también el momento de la mediación práctico-material en el seno del conocimiento. Frente a ello, la dialéctica crítica del idealismo trascendental se limita en lo esencial a establecer las condiciones de la reflexión dialéctica y la dialéctica de estas mismas condiciones de la reflexión de manera formal y universalmente válida. De esta forma, sin duda hace valer irrefutablemente los presupuestos trascendentales, irreductiblemente espirituales, de la dialéctica frente al marxismo, pero renunciando de antemano a establecer una relación material explicativa y valorativa entre la filosofía y el contenido empírico del mundo. La crítica dialéctica —así ocurre con la «autogradación del espíritu» de Th. Litt¹— tiene que relegar el contenido empírico del mundo a las ciencias particulares. Estas lo elaboran —con arreglo a los planteamientos pertinentes— de forma universalmente válida, mientras que la filosofía dialéctica de la reflexión se encarga de dar cuenta de forma universalmente válida de los presupuestos trascendentales de la conciencia que están en la base de dichas ciencias. Sin embargo, esta división del trabajo que permite a la filosofía entregarse únicamente a una reflexión formal y última sobre las condiciones de posibilidad y validez de las ciencias particulares desatiende una exigencia humana esencial —si no la exigencia humana esencial— de orientación en

¹ Cfr. Th. LITT, Denken und Sein, Stuttgart, 1948; *Mensch und Welt*, Munich, 1948-2.ª ed., Heidelberg, 1961; HEGEL, *Versuch einer Kritischen Erneuerung*, Heidelberg, 1961².

el mundo. Las ciencias particulares obtienen la validez universal de sus enunciados en la medida en que ésta es alcanzada mediante su consolidación en la perspectiva implícita en sus planteamientos; dicho de otro modo: mediante abstracciones básicas de la realidad situacional concreta que posibilitan la idealidad de sus leyes. En esta medida, la validez universal de la experiencia científica y la validez universal de la fundamentación filosófica de dicha experiencia están muy lejos de ofrecer juntas una «imagen del mundo» universalmente válida.

Ahora bien, una «imagen del mundo» que fuera como tal universalmente válida es de todo punto imposible, puesto que a toda «imagen del mundo» le corresponde una perspectiva². No obstante, una de las tareas de la filosofía es, a mi parecer, el logro de una orientación en el mundo «válida para el presente» que, por una parte, haya sido mediada por los resultados materiales de las ciencias particulares y, por otra, deje traslucir los planteamientos fundamentales y las idealizaciones de las ciencias particulares en su unilateralidad abstracta. Así, los resultados de las ciencias del espíritu —en cuanto resultados de la reflexión hermenéutica de la humanidad sobre la interpretación vigente del mundo procedente de sus más diversos sistemas históricos de referencia— es claro que sólo esperan ser liberados por la filosofía de su cuasi-objetividad abstracta e integrados dentro de una orientación en el mundo válida en el presente. Si tal no ocurre, resulta inevitable la aporía existencial del historicismo relativista tal como la encontramos, por ejemplo, representada en el *hombre sin atributos* de Musil³.

Esto mismo, la constitución de una imagen material del mundo mediada por la ciencia que al mismo tiempo explique históricamente los planteamientos y abstracciones de las ciencias particulares limitándolos así críticamente en su significación, es lo que parece lograr la *dialéctica materialista del marxismo*. Pero ciertamente logra esta interpretación sustancial del mundo como situación con ayuda de una concepción filosófica de la historia que evidentemente se halla sujeta a un proyecto dogmático del futuro. Como consecuencia, a medida que va quedando atrás la época en que se forma el proyecto normativo del futuro va perdiendo su poder clarificador de la situación. Ello está a su vez en evidente conexión con la falta de mediación de la dialéctica materialista por la *reflexión crítica* propia de una «conciencia en general» universalmente válida que ante

² Vid. mi artículo «Kann es ein wissenschaftliches "Welt-Bild" überhaupt geben?» en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. XVI, fasc. 1, pp. 28-57.

³ Vid. al respecto E. HEINDEL, «Der Mann ohne Eigenschaften und die Tradition», en *Wissenschaft und Weltbild*, Viena, 1960.

toda interpretación material de la situación, por sugestiva que fuere, pudiera imponer un posible distanciamiento y la posibilidad de interpretaciones de diverso tipo. Pero con ello parece que nos vemos devueltos de nuevo a la posición del criticismo dialéctico, que del desmoronamiento del sistema hegeliano del mundo creyó poder salvar la sola función formal de una dialéctica de la autogradación reflexiva de la conciencia⁴.

En vista de este dilema querría plantear nuevamente la cuestión en torno a la esencia y, en relación con ésta, a la virtualidad de la dialéctica. De un modo heurístico partiré del supuesto de que lo decisivo es poner en relación uno con otro de un modo crítico los dos momentos constitutivos de la dialéctica tal como, de forma aislada, vienen destacados en la historia de la filosofía influida por Hegel: «reflexión» y «praxis material». Desde un punto de vista sistemático, ello desemboca a mi juicio en una investigación «gnoseoantropológica». Pero desde un punto de vista histórico, nos lleva al terreno de lo que, entre Hegel y Marx ha permanecido impensado.

En esta dirección de la esencia impensada de la dialéctica apunta a mi juicio, y no de forma casual, la definición negativamente distanciada de un neotomista que pretende con ella caracterizar la posición unitaria básica del pensamiento «modernista» de Hegel, Marx y Heidegger, al tiempo que poner al descubierto sus dificultades. Jakob Hommes, el crítico del «eros técnico» del mundo moderno, habla así de la dialéctica en su libro *Die Krise der Freiheit* (Ratisbona, 1958, p. 24):

En esta dirección de la esencia impensada de la dialéctica apunta a mi juicio, y no de forma casual, la definición negativamente distanciada de un neotomista que pretende con ella caracterizar la posición unitaria básica del pensamiento «modernista» de Hegel, Marx y Heidegger, al tiempo que poner al descubierto sus dificultades. Jakob Hommes, el crítico del «eros técnico» del mundo moderno, habla así de la dialéctica en su libro *Die Krise der Freiheit* (Ratisbona, 1958, p. 24):

Según ella, todos los seres particulares, las cosas y el hombre que las utiliza no tienen su ser propio en lo que ellos son por naturaleza, sino tan sólo en el diálogo (*διáλεκτος*) y en la unidad que éste instituye entre ellos —en el diálogo quiere decir últimamente en una plática del hombre con las cosas en la que el hombre y las cosas se aproximan directamente entre sí para formar una unidad.

Los libros de Hommes, que provocan una fascinación impregnada de enojo, me parecen —en ocasiones— dotados de una clarividencia que viene alimentada por su fobia —o, mejor dicho, por su fobofilia. No es que considere su definición de la dialéctica total y sustancialmente acertada; menos aún reconocería su manera en extremo forzada de armonizar a Hegel con Marx y Heidegger como una interpretación histórica. Pero

⁴ Cfr., por ejemplo, Th. Litt, *Mensch und Welt*, cit., p. 336, nota 63.

considero que Hommes sí puede, con su crítica vehemente de una mera ficción que para él contiene la clave del pensamiento moderno, abrirnos los ojos a la conveniencia de un desarrollo realmente positivo, de la esencia impensada de la dialéctica entre Hegel y Marx. Dicha conveniencia viene fortalecida por el hecho de que recientemente H. G. Gadamer haya proyectado partiendo del mismo Heidegger —quien inspira a Hommes su crítica negativa— una «filosofía hermenéutica»⁵ que, en contraposición al criticismo dialéctico, pretende realizar la inspiración sustancial de la dialéctica hegeliana como un mediar-se del presente con su tradición histórica. En este sentido, Gadamer ha intentado, en perfecto acuerdo con la definición de Hommes, explicar la esencia de la dialéctica desde el diálogo, limitando en consecuencia en su propia filosofía la inteligibilidad del ser sin más al horizonte lingüístico del «universo hermenéutico».

He de admitir que la «hermenéutica» de Gadamer me parece desarrollar una auténtica posibilidad de filosofía dialéctica. Por ello querría intentar exponer desde ella con un poco de detalle el problema de una dialéctica sustancial de la historia.

La «hermenéutica» de Gadamer es capaz de mostrar ante todo que precisamente lo exigido por la crítica de Hommes —la autonomía necesaria para salvar al ser-desde-sí de las cosas del «eros técnico» del mundo moderno— aún hoy tiene que encontrar afirmación dentro del marco del filosofar dialéctico y de ningún modo como «mala metafísica» en el sentido prekantiano o prehegeliano. Ese ser-desde-sí de las cosas sólo puede revelarse como el «lenguaje de las cosas» dentro del «universo hermenéutico» del lenguaje humano e imponerse frente al «proceder-desde-sí» del hombre metódicamente «disponedor» de las cosas (yo mismo he intentado en una ocasión concebir esta relación como una dialéctica entre «histognomía» y «tecnognomía» en el seno de la apertura lingüística del mundo⁶).

No obstante opino que una «filosofía hermenéutica» en el sentido de Gadamer no significa aún «la» solución al problema de la dialéctica, y ello es así porque no establece de modo suficientemente radical la mediación recíproca entre las versiones extremas de la dialéctica que caracterizamos al comienzo: la *idealista trascendental de la autogradación de la conciencia reflexiva* y, de otro lado, la *dialéctica de la praxis material*, sino que, más bien, se mantiene al margen de ella.

⁵ Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1960. Véase asimismo mi breve recensión en *Hegelstudien*, vol. 2 (1963), pp. 314-22.

⁶ Cfr. «Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie», en *Konkrete Vernunft, Festschrift für E. Rothacker*, Bonn, 1957, pp. 61-78.

Que una «hermenéutica filosófica» se mantenga al margen de la dialéctica de la praxis material, es ciertamente una tesis que, con respecto a la concepción básica de Gadamer, no puede ya sostenerse con la misma evidencia que respecto a la de Dilthey. La hermenéutica de Dilthey se concebía a sí misma como hermenéutica de la «historia del espíritu»; como tal permanecía sujeta —con toda su acomodación metódica al ideal de la ciencia del positivismo— a la concepción hegeliana de la historia como autodespliegue inmanente del espíritu; es más, por su tendencia psicológico-positivista, que reemplaza el pensamiento especulativo por la *comprensión revividora*, hacia del contenido histórico del espíritu algo supuestamente comprensible de por sí en cada uno de sus testimonios. Por eso, frente a la concepción diltheyana de la hermenéutica aparece la crítica marxista de las ideologías, la cual subraya el condicionamiento práctico-material de los contenidos de la denominada historia del espíritu como corrección sistemática e históricamente necesaria⁷.

Otras son las circunstancias en una filosofía hermenéutica que —como en el caso de Gadamer— tiene por motivo básico y tema específico no la interpretación de la «historia del espíritu», sino de la «historia del ser». En este caso, la comprensión históricamente válida no viene posibilitada por la autopenetración del espíritu en el sentido de Hegel —por más que frente a la historia del espíritu o a la teoría de las concepciones del mundo de Dilthey, ambas comprensivas de un modo meramente empírico, fenueva con Hegel la pregunta especulativa por la verdad—, sino por la «productividad del tiempo». El «comprender mejor» la tradición desde el solo poder especulativo del espíritu que se concibe a sí mismo es reemplazado por el «comprender distinto» lo anterior por parte de los intérpretes posteriores, los cuales continúan perteneciendo ellos mismos al *ser* histórico⁸. Tanto aquí como en el motivo del carácter lingüístico del «universo hermenéutico», que incluye la encarnación fáctica y práctica del espíritu, es donde en cierto modo se abre en Gadamer el espacio para la temática de una

⁷ De forma análoga a esta corrección, así como a la behaviorista-pragmatista, ha hecho resultar A. Gehlen en la 4.ª edición de su libro *Der Mensch*, e igualmente en *Urmensch und Spätkultur*, frente a la filosofía hermenéutica de la cultura de Dilthey —y de nuevo en conexión con Hegel— el carácter mediado de los contenidos espirituales de la cultura por las «instituciones» fácticas, lo que quiere decir: por las condensaciones contingentes de la praxis conductual humana, las cuales no son inmediatamente comprensibles como fenómenos espirituales. *Vid.* al respecto mi artículo «A. Gehlens "Philosophie der Institutionen"», en *Philosophische Rundschau*, 10 (1962), pp. 6 y ss. (*supra*, tomo I, pp. 191 y ss.).

⁸ Cfr. GADAMER, *op. cit.*, p. 280.

mediación dialéctica de los contenidos del espíritu por la praxis material y contingente. Esta mediación del sentido espiritual universal por lo en sí no universal y contingente de la praxis fáctica está ya contenida en la situación-modelo que es el diálogo, situación que Gadamer quiere poner a la base de la problemática de toda comprensión histórica. Si se reconoce seriamente que la hermenéutica filosófica no tiene únicamente por tema la comprensión inmediata de contenidos de sentido espirituales y objetivados, sino la inserción del hombre total en el acontecer mediado por la tradición que viene produciéndose desde tiempo inmemorial (incluyendo la «aplicación» práctica del diálogo hermenéutico, como sucede, por ejemplo, en la «aplicación» del derecho en el dictamen judicial o en la «reproducción» artística que acontece en la representación de un drama o en la interpretación de un concierto), entonces queda claro que el proyecto fundamental ontológico de una «ciencia del espíritu» pura o de una «filosofía del espíritu» se halla aquí superado. No solamente en la reconstrucción —con frecuencia difícil— de la situación de diálogo con culturas del pasado por medio de las ciencias del espíritu fracasa la comprensión inmediata del espíritu por el espíritu; ya en la situación filosófica modelo del diálogo actual entre contemporáneos dentro del mismo mundo cultural y participando de los «contenidos de las palabras» de un mismo lenguaje materno no solamente se produce en la comprensión una intelección inmediata de los contenidos mentales de sentido y sus relaciones lógicas (en el sentido más amplio, incluyendo las relaciones de campo, inmanentes al lenguaje, de los contenidos de las palabras), sino también una mediación de la captación intuitiva de las palabras del otro por su «uso lingüístico» fáctico en el sentido más amplio, es decir, por su conducta práctica mundana. Este momento mediador aparece en una forma extrema cuando ambos interlocutores emplean términos aparentemente iguales gramaticalmente, pero no participan en el mismo «juego lingüístico» (Wittgenstein) respecto del correspondiente comercio práctico con el mundo. Tal sería el caso entre representantes de diferentes intereses vitales prácticos, por ejemplo entre sujetos pertenecientes a diferentes clases sociales. Aquí ya no basta, por tanto, hacer posible con Dilthey la mediación práctica de la comprensión del sentido por la reproducción de los actos vivenciales del otro, sino que se hace necesaria —y, nótese bien, ya en el diálogo directo— una objetivación crítica de la forma de vida práctica del otro para así comprender, por medio de tal distanciamiento, el auténtico significado de sus palabras.

En tal medida, dentro de la «comunicación» directa del «ser en el mundo» que acontece en el diálogo tiene además su ori-

gen, junto a la operación *hermenéutica*, la «explicación» del sentido *ideológico-crítico* (derivada del comportamiento práctico o de las instituciones). Con mayor razón tendrá que considerar expresamente el momento *fáctico-contingente* de la mediación práctico-material de todo *sentido* una filosofía *hermenéutica-dialéctica* que quiera hacer justicia a la totalidad del mundo histórico de la que nos aparta la «productividad del tiempo» y, con ello, al carácter *acaeciente* del ser en la sucesión de las diferentes culturas (en cuanto estudio antropológico-social de la conducta, en cuanto análisis de las instituciones y, en atención a la verdad históricamente vinculada, en cuanto crítica de las ideologías). Tendrá que emprender el análisis objetivo de las condiciones no espirituales de la constitución del sentido precisamente para poder garantizar la unidad hermenéutica del sentido en el diálogo que los seres humanos «somos» (Hölderlin-Heidegger). El «universo hermenéutico» del mundo histórico sólo se constituye para nosotros en la medida en que tematizamos el influjo oscuro y extraño al sentido de la facticidad material en el mundo histórico mediante otros métodos que los de la comprensión inmediata, accediendo así de forma mediata al sentido inmediatamente comprensible⁹. Ello no significa, desde luego que una filosofía dialéctica tenga por único tema el de la *mediación del sentido espiritual por la praxis material* . Averiguar únicamente tal mediación constituye antes bien la unilateralidad de la crítica marxista de las ideologías (como, por otra parte, la de la escuela behaviorista). Como si la praxis conductual humana no hubiera de fundarse también, a la inversa —y a diferencia de la conducta animal gobernada por el instinto—, de un modo continuo en la intuición inmediata del sentido. Y es aquí donde, a mi juicio, surge la necesidad dialéctica de una filosofía hermenéutica. El joven Marx subrayó expresamente la necesidad de que la filosofía fuera «superada» (en cuanto ideología) por la praxis revolucionaria

⁹ Esto implica por igual una aprobación y una recusación de la polémica de Gehlen arriba aludida (nota 7) contra una filosofía *hermenéutica* . Desde el punto de vista de la psicología del conocimiento, por decirlo así, Gehlen lleva razón cuando rechaza el método de Dilthey de la comprensión inmediata aplicado al estudio de las situaciones arcaicas. Pero cuando suprime el momento hermenéutico para colocar *en el lugar* de la comprensión el análisis objetivo de las instituciones arcaicas y de sus consecuencias para la vida, ignora —exactamente igual que el *behaviorismo* — el contexto dialéctico de la mediación en virtud del cual los métodos objetivos de descripción presuponen, y en último fin se proponen, la comprensión inmediata. Tal presuposición de una «comprensión» tiene lugar en el estudio de la conducta animal, como ha reconocido Buytendijk (cfr. *Mensch und Tier*). Incluso dicho estudio contribuye en última instancia, exactamente igual que el análisis de las instituciones arcaicas, a una mediación de la autocomprensión humana por un distanciamiento objetivador.

(es decir, aquella que transformase las condiciones práctico-materiales de la ideología), pero también subrayó, a la inversa que tal «superación» práctica de la filosofía no puede llevarse a cabo de otro modo que mediante su «realización», lo que, sin embargo, significa también: mediante la inspiración filosófica del sentido de la praxis¹⁰. A mi parecer, es aquí donde radica la justificación dialéctica del programa de una averiguación *hermenéutica* de los *presupuestos positivos del sentido* en la antropología y la filosofía de la historia del marxismo, esto es, en la doctrina de la autoalienación social del hombre y superación práctica¹¹.

En tal medida, la «filosofía hermenéutica» se revela de hecho como una parte, más aún, como la condición positiva de una apertura dialéctica y sustancial del sentido de la historia en cuanto diálogo continuo, sólo que, por supuesto, se deja mediar por su empresa complementaria; el análisis, ordenado a la crítica ideológica, de la praxis material correspondiente a ese diálogo.

En la hermenéutica de Gadamer, que asume la inspiración sustancial de la dialéctica hegeliana, no quedan ciertamente analizadas de un modo explícito las implicaciones que hemos caracterizado de la situación-modelo del diálogo histórico. Ello guarda relación, a mi parecer, con el hecho de que Gadamer, por otra parte, no atendiera con suficiente radicalismo a la *dialéctica de la reflexión* y, con ella, a las *condiciones de la reflexión dialéctica*. El retorno, tomado de Heidegger, a la *historia del ser qua* productividad del tiempo se me antoja un *asylum ignorantiae* en tanto queda sin analizar la *mediación efectiva entre la conciencia y la praxis material* constitutiva de la continuación productiva de la historia en la comprensión humana. Sin duda encuentra Gadamer, en el marco de la historia de la filosofía influida por Hegel de la que hemos partido, el *término*

¹⁰ Cfr. *Frühschriften*, ed. de S. Landshut, Stuttgart, 1953, pp. 214 y s.: El «partido político teórico que procede de la filosofía no consideraba que la propia filosofía habida hasta hoy pertenece a este mundo y es complemento, si bien ideal, del mismo... Creía poder realizar la filosofía sin superarla». El partido político práctico en cambio cree, según Marx, consumir la negación de la filosofía como mera filosofía «dando la espalda a la filosofía y, con la cabeza vuelta, murmurando algunas fastidiosas y banales frases acerca de ella...». Contra este partido clama: «No podéis superar la filosofía sin realizarla.» Marx parece ser aquí —y a mi juicio con razón— de otra opinión que sus intérpretes modernos M. Merleau-Ponty y J. Habermas, quienes creen poder encontrar el sentido de la historia simplemente eliminando el sinsentido existente (*Vid. HABERMAS, «Zur philosophische Diskussion um Marx und den Marxismus», en Philosophische Rundschau, 5 [1957], p. 209*). Marx hace que la hermenéutica y la crítica de la filosofía tradicional vengan mediadas una por otra.

¹¹ A este respecto puede verse ahora el libro de D. BÖHLER, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971.

medio especulativo que hay en la exigencia de una dialéctica sustancial de la historia; sin embargo no se hallan ahí todavía realmente «superados» los *momentos constitutivos extremos* de la dialéctica históricamente surgidos entretanto.

Que la hermenéutica de Gadamer se mantiene al margen de la dialéctica crítica del idealismo trascendental, lo revela, entre otros, el hecho de que deja sin respuesta la pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez universal que pretenden sus propias aserciones. Dicho más precisamente: el hecho de que, como ya Heidegger, no crea necesario someter un pensamiento radicado en el ser y, en tal sentido, histórico y sustancial, a la mediación del punto de *reflexión noológica* alcanzado por Descartes y, nuevamente, por Hegel. De esta forma, la idea moderna, si no ya griega, de una ciencia universalmente válida queda abandonada en favor de la introducción concreta en la situación del mundo «actualmente válida para nosotros» consistente en el diálogo que los seres humanos somos en nuestra pertenencia histórica unos a otros y al ser.

Ahora bien, como ya indiqué al comienzo, una orientación sustancial en el mundo no puede ser universalmente válida, y, por otra parte, la dialéctica formal de la «autogradación del saber» es sin duda *intersubjetivamente válida*, pero impotente frente a la tarea de una interpretación *sustancial* de lo que es el presente. De hecho, ella representa, en cuanto reflexión posible para todo el mundo y en todo tiempo sobre los presupuestos de nuestro pensamiento, una posibilidad del espíritu a la que es aplicable la precisa observación de Gehlen de que puede «permanecer desvinculada»¹². Reconociendo esto y viendo la misión esencial de la dialéctica en la apertura del sentido material del mundo como situación histórica; de ningún modo se sigue que tal interpretación, en tanto que aparece como filosofía y no como profecía, no tenga que estar a su vez mediada por la *reflexión noológica* y, con ella, por lo que representa el origen de la idea de una ciencia universalmente válida. Una tal mediación acontece a mi juicio en todo momento y en tanto en cuanto no se proceda a absolutizar el inevitable carácter dogmático de la interpretación del mundo que deba considerarse actualmente válida, sino que de un modo reflexivo sea referido a su lugar histórico o, más precisamente, al lugar que ocupa el intérprete.

(Las consideraciones que anteceden de ningún modo pretenden quitar su justa razón a la crítica de Descartes efectuada por Gadamer en su conjunto. A mi juicio, apenas cabe negar que al *ideal* del *método* científico de Descartes, que

¹² Cfr. A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, cit., p. 104.

desde el principio pretende separar sujeto y objeto y «representar» de igual manera ante la conciencia bajo el concepto de objeto todos los problemas del conocimiento humano como tales poniéndolos a disposición como temas de investigación, resulta apropiado para determinar —y de hecho ha determinado hasta más allá de Dilthey— el sentido último de las llamadas «ciencias del espíritu». Lo decisivo para una captación filosófica adecuada de este sentido es, en efecto, percatarse de que en las llamadas ciencias del espíritu los seres humanos no pretendemos en último fin investigar de forma progresiva algo separable de nosotros y dotado de leyes propias en su independencia y autonomía para así someterlo a nuestro dominio práctico-técnico, sino más bien «mediarnos» (es decir, entendernos y solidarizarnos), dentro de una continuidad única y con sentido, con el mundo histórico en cuanto *lo otro que nosotros* (es decir, nuestro pasado).

Sin embargo, la fundamentación cartesiana del pensamiento científico me parece tener una validez limitada para el modo de proceder de las ciencias del espíritu y especialmente para la fundamentación filosófica de dicho proceder. Porque una cosa es el conocimiento de que el sentido último de las ciencias del espíritu y de una filosofía hermenéutico-dialéctica sustancialmente integradora de las mismas no puede constituir un saber objetivo de dominación (y todo saber objetivo representa una innegable sublimación del saber de dominación), y otra distinta el conocimiento de que tanto las ciencias del espíritu como una filosofía de la historia que las integre sustancialmente tenga que mediar su interpretación del sentido de la situación —interpretación existencialmente condicionada y al servicio de la praxis concreta y singular de la existencia— por una puesta a disposición universalmente válida del mundo —o, dicho de modo kantiano, por la «conciencia objetiva en general»— para no recaer, por detrás de la idea de ciencia, en el mito histórico. La importancia de esta mediación de la conciencia objetiva y universalmente válida de ningún modo queda disminuida por el hecho de que dicha conciencia no sea capaz por sí sola de arrancar al mundo alguna significatividad sustancial, ya que ésta se le debe a la identificación con el lugar de ubicación de la existencia histórica; o, dicho de otro modo, a la «pertenencia al ser» (Gadamer). El principio nuclear de la hermenéutica gadameriana inspirado en Heidegger, según el cual «la historia no pertenece al hombre, sino el hombre a la historia» muy fácilmente nos hace olvidar que este principio no puede formularse de forma universalmente válida sin que la historia haya pertenecido antes —en un punto de mediación formal de la reflexión— a la conciencia humana como objeto disponible. La desestimación de la fundamentación cartesiana de la ciencia por parte de Gadamer (como ya antes por parte de Heidegger) consiste a mi parecer simplemente en creer que hay que alejar de ella —y con razón— únicamente la fundamentación del saber de dominación materialmente representado de la (clásica) ciencia natural. Pero la auténtica verdad de Descartes, explícitamente reconocida por Hegel, es aquella —si se quiere— extrema sublimación del saber de dominación en la que el pensamiento mismo (y de ningún modo la «representación»), como sabemos hoy) se asegura reflexivamente su posición de validez universal. Esta verdad de la época moderna, la verdad de una autoconciencia universalmente válida, no ha sido propiamente superada por el pensamiento relativo a la historia del ser (o perteneciente al ser) de Heidegger y Gadamer, más bien permanece aún —como puso de manifiesto Th. Litt en la dialéctica de la autogradación reflexiva de la conciencia (*op. cit.*, especialmente nota 60)— presupuesta en toda exposición universalmente válida del pensamiento hermenéutico. Lo que Marx, Nietzsche,

Dilthey y Heidegger mostraron era en verdad esto: que el pensamiento hermenéutico y perteneciente al ser no debe la sustancia de su contenido, como insistió Hegel, a la «omnipotencia de la reflexión» (vid. al respecto Gadamer, *op. cit.*, pp 324 y ss.), sino al compromiso histórico-existencial del hombre sujeto de la comprensión, lo que, en el sentido que le damos en este ensayo, quiere decir: a la mediación de la conciencia por la praxis material. Mas con ello, la «superioridad dialéctica de la filosofía de la reflexión» no queda en absoluto desenmascarada como «aparición formal» (Gadamer, p. 327), sino que más bien permanece como garante de la siempre posible y necesaria desdogmatización de la interpretación sustancial del mundo resultante del compromiso práctico.)

Simplemente el hecho notorio de que el «materialismo dialéctico» no sea hoy ya capaz de llevar a cabo una desdogmatización de la interpretación marxiana de la historia por medio de una reflexión universalmente válida revela que éste se ha convertido en un dogma metafísico-objetivo en sentido prekantiano. Dicho en otro giro: el materialismo dialéctico se venga de que el marxismo haya absolutizado el momento *materialista* de la praxis y no haya mantenido su referencia gnoseoantropológica al momento *idealista* de la reflexión de la conciencia. Ahí —es decir, en la sustracción del momento *subjetivo* de la praxis y no en la supuesta confusión de realismo y materialismo— es donde está, a mi juicio, el error filosóficamente interesante del «materialismo» en el marxismo ortodoxo, error que se descubre a sí mismo en sus consecuencias prácticas¹³.

En este contexto entra también la siguiente consideración: no es nada inofensivo poner en práctica la exigencia hegeliana de que la reflexión dialéctica no quede exterior a la cosa, como ocurre con el método científico abstracto, al punto de olvidar que el hombre finito, aun en la más íntima penetración en la cosa, tiene a la vez que fijar su interpretación en el grado de abstracción más formal; y ello simplemente porque para él jamás pueden coincidir de modo efectivo en una situación forma y contenido del mundo, orientación general y orientación concreta. Hegel mismo pudo ocultar nuestro problema con su grandioso pero violento idealismo realista, con su identificación especulativa de la dialéctica del concepto con el movimiento de la cosa misma. Para él, desde la perspectiva del saber absoluto, «lo existente en sí y por sí es el concepto conoci-

¹³ En este sentido J. HABERMAS (*op. cit.*) ha puesto de relieve, a mi parecer con razón, la actualidad del joven Marx. Ya la misma ambigüedad del joven Marx es, en efecto, expresiva de su voluntad de reivindicar, en las «Tesis sobre Feuerbach», por una parte la «praxis subjetiva» —que había descubierto el idealismo alemán— frente al materialismo de la intuición de Feuerbach para, por otra parte, someterla a una completa objetivación dentro de un «materialismo histórico».

do, pero el concepto como tal es lo que existe en sí y por sí»¹⁴. Sólo partiendo de ahí se comprende del todo que, según Hegel, la reflexión absoluta se entregue ella misma al movimiento del objeto, que su lógica no trate «ni de la reflexión de la conciencia, ni de la reflexión más determinada del entendimiento, cuyas determinaciones son lo general y lo particular, sino de la reflexión en general»¹⁵.

Pero en el momento en que se abandona la perspectiva especulativa del saber absoluto y en su lugar se entiende la dialéctica desde la situación finita, el discurso de Hegel en torno a la reflexión como el «volver a sí del ser» aparece como una anticipación de la teoría materialista del reflejo de Lenin. La teoría de Lenin del reflejo en la conciencia del proceso material del ser, que, según sus palabras, encierra «un momento de relativismo, de negación y de escepticismo»¹⁶, representa, en efecto, la reducción, a la vez materialista y referida a la situación, de la doctrina hegeliana de la reflexión absoluta. Pero en cuanto *reducción materialista* del objetivismo metafísico del «ser en sí y por sí» hegeliano, la teoría de Lenin no tiene en cuenta que en el momento en que se abandona la perspectiva del saber absoluto, el momento de la reflexión abstracta de la conciencia tiene que volver a quedar libre de su total mediación con la cosa y aparecer como un momento regulativo autónomo del conocimiento. De esta forma, la dialéctica materialista de Lenin es incapaz de establecer y retener críticamente el momento del relativismo histórico que pretende incluir. Como la teoría del conocimiento del «Díamat» no reconoce la superioridad formal, posible en todo tiempo, de la «conciencia en general universalmente válida» sobre la autointerpretación perspectivalista de la cosa (en la situación histórica) como instancia autónoma opuesta al proceso material, no puede oponer ninguna resistencia filosófica a la dogmatización de su filosofía de la historia.

Ello lo muestra de la forma más clara el hecho de que el célebre axioma del *partidismo* o de la mediación de la teoría por la praxis pierda su función gnoscológica como principio de la interpretación marxista de la historia. Dicha función consiste a mi parecer en reconocer el círculo que se forma entre la toma de partido que hace posible la interpretación de la historia y la toma de partido que se deriva de la interpretación de la historia como expresión legítima de la situación dialéctica fundamental del hombre; pero esto significa que el círculo queda

¹⁴ HEGEL, *Logik (Jubiläums Ausgabe)*, ed. de H. Glockner, tomo IV), p. 45.

¹⁵ *Ibid.*, p. 499.

¹⁶ LENIN, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlín, 1960, p. 121.

abierto y tiene que ser renovado en todo tiempo. Al hacer el marxismo de la *perspectiva del proletariado*, vehículo de la revolución mundial necesaria, el *contenido* obligado de la toma de partido, el principio del partidismo pierde su sentido *filosóficamente* revolucionario. Para cualquier sujeto imparcial se convierte en una *petitio principii* desconcertante e irrazonable. Es aquí donde se pone de manifiesto cómo en el marxismo la dogmática objetiva del futuro se traga el factor subjetivo de la praxis por el que, según la visión genial del joven Marx¹⁷, la propia teoría habría estado antes mediada.

III

Con esta crítica del marxismo ortodoxo hemos anticipado ya de forma sistemática la *relación gnoseoantropológica entre reflexión y praxis para la fundamentación de una dialéctica de la situación*. Si se reconoce, en efecto, que una interpretación sustancial del mundo como situación histórica tiene que estar siempre mediada por la reflexión de la conciencia y, consiguientemente, por el grado último y superior, posible en todo tiempo y para todo el mundo, de la reflexión noológica, podrá asimismo reconocerse, a la inversa, que la conciencia reflexiva del hombre sólo adquiere un contenido en la medida en que se halla mediada por la praxis corporal o contacto material del hombre con el mundo.

A continuación aclararemos con más exactitud qué hay que entender por *mediación de la conciencia por la praxis*. También aquí podemos partir nuevamente del origen de la dialéctica en el diálogo; dicho de otro modo: podemos partir del lenguaje como el *medium* real de la interpretación del mundo.

Ya en el lenguaje mismo —la «realidad inmediata del pensamiento», como lo define Marx coincidiendo con Hegel¹⁸— no sólo se opera el *devenir consciente* del encuentro del hombre con el mundo; en el lenguaje se opera también —en el grado más alto y sublime— la *mediación* de la conciencia por la interpretación práctica y corporal del hombre en el mundo. Sin duda es cierto que el lenguaje, como ha mostrado Gehlen, sig-

¹⁷ *Vid. supra* nota 13.

¹⁸ MARX y ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953², p. 473. Cfr. Sobre este punto HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek (F. Meiner), p. 420 y ss.: «El lenguaje es la autoconciencia que es para otros, que es inmediatamente dada como tal y que es universal como ésta. Es el sí mismo que se objetiva como puro yo = yo y que en esta objetividad se mantiene como este sí mismo tanto como conluye de modo inmediato con los otros y es su autoconciencia.»

nifica una «descarga» del contacto práctico inmediato con el mundo. Y sólo por eso puede la sistemática del espíritu repercutir en el lenguaje de forma constructiva y constituir en la gramática los primeros elementos de la lógica y la ontología. Pero ello no impide que en el lenguaje, tan próximo al espíritu, tenga lugar además una mediación propia y específica de la conciencia por la praxis corporal. Los signos del lenguaje, como «fenómenos» en oposición paradigmática, están sin duda ya mediados, previamente a su empleo actual, por posibles intenciones con sentido, pero las intenciones humanas con sentido, ligadas al lenguaje, también están a su vez, antes de su actualización, ya mediadas por el modelo de articulación establecido en los signos. Sólo así se explica la concreción histórica de las diferentes lenguas, lo que quiere decir: el carácter semántico y pragmáticamente determinado de nuestra apertura del sentido del mundo y su tradición. Sólo así es el lenguaje la «conciencia real y práctica existente para otros hombres, es decir, la conciencia existente también para mí mismo»¹⁹, como observa Marx coincidiendo casi literalmente con Hegel.

Si, en consecuencia, damos por cierto que nuestro pensamiento está sujeto al lenguaje en lo que respecta a la determinabilidad del sentido, más aún, que toma su contenido inmediato de sentido del lenguaje y no solamente de la «certeza sensible»²⁰, con ello ya hemos concedido que la dialéctica, en cuanto articulación sustancial del pensamiento, se halla siempre ya mediada por la praxis corporal. Pero esto significa, entre otras cosas, que la dialéctica debe su contenido, así como la «fuerza de lo negativo» *qua* «antítesis», no a la virtud mágica de una *reflexión qua negación* posible en todo tiempo, sino a la *previsión de la alternativa positiva al sentido lingüístico*.

Pero a esto se añade un momento más de la mediación que ya señalamos al ocuparnos de la idea de una hermenéutica filosófica: el lenguaje del diálogo, y con él el de la dialéctica, no es ya sólo, como tal, mediación práctica y corporal del pensamiento; en cuanto uso lingüístico —y a pesar de su función de descarga—, sus componentes semánticos han de ser una y otra vez mediados por la praxis conductual de un grupo social humano. Ciertamente no es posible, como pretende el behaviorismo, reducir el sentido lingüístico a la praxis conductual. Pero en la mediación del sentido lingüístico, el entendimiento mutuo se halla también vinculado a un «juego lingüístico» que se

¹⁹ MARX y ENGELS, *op. cit.*

²⁰ *Vid.* al respecto J. DERBOLAV, «Hegel und die Sprache», en *Sprache-Schlüssel zur Welt. Festschrift für L. Weisgerber*, Düsseldorf, 1959, p. 74, nota 20.

desarrolla en el contexto de la praxis vital, como mostró Wittgenstein de manera irrefutable. La controversia entre las teorías *operativa* y *eidética* del significado no puede dirimirse más que de modo dialéctico²¹. La praxis humana, en tanto que no está gobernada por los instintos, tiene que estar mediada por la iluminación eidética del sentido en la conciencia. Pero, a la inversa, ningún sentido lingüístico puede llevarse a evidencia en la conciencia de modo puramente fenomenológico-eidético. Por más que el fenomenólogo pueda en este caso arrancar alguna evidencia eidética al mero uso lingüístico, y aun a la simple locuacidad, la «significación» que aspira a concebir de modo intuitivo permanece últimamente —en su constitución contingente y eidéticamente oscura a través de la praxis conductual socialmente acreditada— arraigada en el empleo del lenguaje. Sin la confianza en el «casi se dice», ningún filósofo podría erunciar una sola frase. Y hay que convenir con Ch. S. Peirce en que el entendimiento entre los filósofos se torna problemático en la medida en que no puede ponerse a prueba la trascendencia práctica de las ideas comunicadas.

Ahora bien, la última consecuencia de todo esto es que con el lenguaje también la dialéctica se halla mediada por el compromiso práctico y material de los seres humanos con el mundo en el trabajo, el amor, el juego y la lucha. El concepto de compromiso práctico supone además que toda interpretación dialéctica del sentido entraña siempre una actitud frente al mundo ordenada a la praxis futura. Esta referencia práctica al futuro confiere dirección y límites a la reflexión que, trascendiendo todo significado positivo, va impulsando la articulación lingüística del mundo. No es ya la mera omnipotencia de la reflexión como tal lo que, a mi parecer, dota de justificación a la idea de Hegel de que la heterotesis, el mero «ser otro» de los fenómenos teóricamente mostrables, pasa a ser antítesis o alternativa a una situación conflictiva, sino primariamente el hecho de que en la interpretación dialéctica del mundo estén implicados los criterios del hombre que tiene que decidir prácticamente una situación. Por eso, lo que distingue a la *fenomenología dialéctica* de la experiencia histórica de una *fenomenología teórica* al estilo de Husserl no es solamente la inclusión de la experiencia reflexiva que la conciencia hace consigo misma —como sugiere Hegel en la *Fenomenología del espíritu*—, sino también la inclusión de los compromisos materiales, ligados a intereses, con el mundo; éstos, junto con la reflexión efectiva

²¹ Vid. mi libro *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus...* Bonn, 1963; introducción, pp. 31 y ss.

que antecede a las decisiones, crean las condiciones de posibilidad de la *constitución dialéctica del sentido*.

A mi juicio es en principio indiferente que la estructura antitética de los fenómenos con sentido se despliegue en las cosas mismas sobre la base de la llamada «repugnancia real», como pretende Hartmann²², o que sea el hombre el que despliega conscientemente de forma alternativa su situación existencial con respecto a la praxis posible. Pues en ambos casos la estructura dialéctica de los fenómenos con sentido aparece como estructura de una interpretación virtualmente lingüística del mundo como situación. En el caso de la dialéctica relativa a lo práctico-subjetivo de mí o nuestra situación, tal dialéctica presupone mi estar corporalmente en la naturaleza, nuestra pertenencia material a la realidad. Pero en el caso de la repugnancia real de las cosas aparentemente independiente del sujeto, la *interpretación* del acontecer real como proceso dialéctico no tiene primariamente lugar sin la reflexión, por decirlo así, participativa del hombre que de modo práctico, antitético o sintético, tiene que reaccionar ante el mundo. Incluso un proceso *dialécticamente real* del que se diga que se opera por debajo del umbral de la conciencia —ideológicamente distorsionada— de los hombres, sólo puede admitirse con referencia a la *posible* orientación que le da el hombre a la situación como proceso *dialéctico*. Aun admitiéndolo como proceso real no conocido, tiene que venir constituido en su sentido comprensible por la *dialéctica subjetiva* de la decisión humana entre diversas posibilidades. De hecho puede también concebirse una transición entre ambos aspectos de la dialéctica; y esta transición entre la denominada *dialéctica objetiva* de las circunstancias, que el hombre tiene que proyectar al futuro, y la *dialéctica subjetiva* de las posibilidades humanas que tienen sus condiciones en las circunstancias objetivas, esta transición se opera en nuestra comprensión de la historia, es más, en la comprensión del mundo como historia de acuerdo con la fórmula del joven Marx de la «humanización de la naturaleza», que es a la vez «naturalización del hombre».

En realidad, la dialéctica objetiva del mundo, en la cual el hombre se concibe a sí mismo como una continuación del mundo, sólo es un caso límite de la mediación de nuestra conciencia del mundo por el compromiso práctico-corporal con el mundo. El caso límite polarmente opuesto sería una dialéctica subjetiva de la existencia, como la reflexión crónica del hombre de posibilidades en Musil en tanto que esta reflexión se detiene en la consideración del «encontrarse (*Befindlichkeit*)» en

²² Vid. también H. WEIN, *Realdialektik*, Munich, 1957.

medio de lo existente» o el estado de yecto (*Geworfenheit*) en la situación histórica. Para la concepción *existencialista* de la dialéctica, que se sitúa en el caso límite subjetivo, la decisión entre posibilidades se convierte en un fin en sí de carácter irracional si consideramos el carácter abstracto del estado de yecto en la «historicidad» de la situación en general. Para el dogmático «Diamat», por otra parte, la dialéctica objetiva de la historia engulle la dialéctica de la praxis subjetiva para convertirse en tema de una ciencia superior aparentemente capaz de hacer de las decisiones humanas objeto de pronósticos incondicionales. Ambas «cosmivisiones» aparecen desde nuestros supuestos como totalizaciones de casos límites de la dialéctica y, en esa medida, como dos formas de relajación de una dialéctica situada más acá del idealismo y el materialismo, del subjetivismo y el objetivismo. Frente a ellas me parece esencial para una concepción *gnoseoantropológica* de la dialéctica como lógica filosófica de la situación el mantenimiento de la tensión entre sus dos elementos básicos: la mutua referencia de reflexión y compromiso práctico-material con el mundo. Esto es a mi juicio lo que quedó impensado en las primeras formulaciones del joven Marx: la ubicación de la dialéctica, entrevista por Hommes —aunque en una forma distorsionada—, entre el dogma objetivo hegeliano del mundo como historia pasada y el dogma objetivo marxiano del futuro.

EL DESARROLLO DE LA «FILOSOFÍA ANALÍTICA» DEL LENGUAJE Y EL PROBLEMA DE LAS «CIENCIAS DEL ESPÍRITU»

1. INTRODUCCIÓN: LA AMBIGÜEDAD METÓDICO-METODOLÓGICA DE LA TEORÍA ANALÍTICA DE LA CIENCIA

El término «filosofía analítica» tal como es usado hoy encierra en sí una ambigüedad que es, como se mostrará, de una importancia decisiva para nuestro tema.

1) Por un lado se entiende por «filosofía analítica» una corriente que sólo reconoce como científicos los métodos «analítico-causales» en sentido amplio, es decir, los métodos explicativo-objetivos de la *science* o ciencia natural en el sentido más amplio —una filosofía que ve su tema específico en la justificación y demarcación de tal conocimiento objetivo frente a la cosmovisión subjetiva, es decir, frente a la teología, la metafísica y los llamados juicios de valor de toda especie¹. De esta filosofía así caracterizada, que en Alemania es la mayoría de las veces identificada con el llamado «positivismo lógico» del Círculo de Viena, se tendrá al pronto la idea más o menos clara de que en todo caso mantiene una relación polémica con el concepto de «ciencias del espíritu» y con las concepciones filosóficas que constituyen su fondo sistemático e histórico. Bajo este aspecto, la «filosofía analítica» aparece como la continuación hoy ampliamente dominante en el mundo occidental (al menos en el anglosajón y el escandinavo) de la Ilustración del siglo XVIII, orientada por la ciencia natural, que incluso para el mundo del hombre y su cultura contempla como única meta científica una «explicación» nomológica y a ser posible mate-

¹ Así, por ejemplo, W. STEGMÜLLER en sus *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1960², cap. X.

máticamente formulable. Desde estos supuestos, una confrontación entre la «filosofía analítica» y una filosofía de las «ciencias del espíritu» parece únicamente prometer una nueva edición de aquella confrontación que en el siglo XIX condujo a que J. G. Droysen (en su *Historik* de 1868) y posteriormente Dilthey (en su *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883) contrapusieran a la «explicación» de la naturaleza ajena a nosotros la «comprensión» del «mundo histórico-social» creado por el espíritu humano².

2) Pero el término «filosofía analítica» encierra aún otro aspecto en su significado que, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, caracteriza al enfoque metódico de esta filosofía con más exactitud que la vaga explicación dada hasta aquí.

No fueron propiamente los métodos analítico-causales y objetivos de la ciencia que se analizaban en la «filosofía analítica», sino los peculiares métodos de análisis que ahí se aplicaban los que dieron a ésta su nombre tal como es actualmente utilizado en el mundo anglosajón para designar una revolución metódica en la filosofía³. Pero este «análisis» sentido como revolucionario no se refiere precisamente a los estados de cosas objetivos de los que trata la ciencia en el sentido de la *science*, sino a las proposiciones de dicha ciencia; en suma, no a las cosas sino al lenguaje en el que se habla de cosas. «*Meaning and Truth*», «*Meaning and Verification*», «*Language Truth and Logic*» —así rezan los títulos característicos que encontramos en la literatura anglosajona de la filosofía analítica. Y el tema característico de la crítica neopositivista a la metafísica lo constituye la distinción entre proposiciones con sentido y proposiciones carentes de él.

Partiendo de la alternativa entre «explicar» y «comprender», tal como fue acuñada en la tradición alemana de la filosofía de las «ciencias del espíritu», podríamos presumir que la problemática de la «comprensión» tendría necesariamente su equivalente positivo en la problemática, central para la filosofía analítica, del «significado», ya que —podríamos argüir— las proposiciones de la ciencia explicativa, es más, las proposiciones lingüísticas en general en cuanto portadoras de sentido (*meaning*), tendríamos primero que *comprenderlas* (como expresión de una intención humana) antes de que —a ser posible— pudiéramos derivar los estados de cosas designados por

² Vid. mi artículo «Das "Verstehen"...» (*Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 1 (1955), pp. 172 y ss.).

³ Cfr., por ejemplo, las siguientes exposiciones monográficas: A. J. AYER (ed.), *The revolution in Philosophy*, Londres, 1957; J. O. URMSON, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956; M. J. CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1961.

ellas de leyes naturales, es decir, antes de que pudiéramos *explicarlas*.

De lo cual podríamos concluir que si bien la filosofía analítica, tal como se la conoce, cual teoría explícita de la ciencia, sólo reconoce la «explicación» objetivista de los hechos como la finalidad de la ciencia, la propia problemática acerca de los fundamentos del «análisis lingüístico» tiene que conducir, por su puerta trasera por así decirlo, al terreno problemático de la comprensión propio de las ciencias del espíritu.

A continuación emplearemos el planteamiento que acabamos de esbozar como punto de vista heurístico para poder llevar a cabo una confrontación fecunda entre la filosofía analítica y la filosofía implícita en el concepto de ciencias del espíritu. Ello nos impone, desde luego, la tarea de arrojar alguna claridad sobre el objetivismo, sin duda no *metódico*, pero sí durante mucho tiempo admitido como *metodológico*, de la filosofía analítica e incluirlo en la confrontación. Se tratará por tanto de:

1) mostrar en su origen la ambigüedad *metódico-metodológica* de la filosofía analítica en cuanto filosofía analítica del lenguaje;

2) discutir la conocida teoría objetivista de la ciencia propia del neopositivismo en sus pretensiones, incluyendo asimismo en la *science* explicativa el tema de las ciencias del espíritu para así poner de manifiesto la antinomia de los motivos física-objektivista y analítico-lingüístico;

3) ir siguiendo la interna aporía que hay en la autoconcepción de la filosofía analítica hasta llegar al punto en el que la problemática de la comprensión en las ciencias del espíritu cobra actualidad en la autorreflexión del análisis del lenguaje.

El esquema de tres fases que hemos esbozado está de hecho en clara correspondencia con la evolución histórica de la filosofía analítica. Para verlo no hay más que dar crédito a los cronistas británicos como Urmson⁴ y Charlesworth⁵ cuando afirman que la «filosofía analítica» no puede identificarse, como es corriente hacerlo en Alemania y Estados Unidos, con el neopositivismo y su idea central de la «ciencia unificada» (*unified science*). Para los ingleses, el neopositivismo sólo fue una breve y pasajera fase intermedia en el desarrollo de una filosofía que comienza con la concepción de un «análisis lógico del lenguaje» en B. Russell, G. E. Moore y, sobre todo, con el *Tractatus Logico-philosophicus* del joven Wittgenstein, alcanzando su

⁴ Vid. nota 3.

⁵ Vid. nota 3.

verdadera meta con la escuela «lingüística», dominante en Cambridge y Oxford, del último Wittgenstein⁶.

En lo que sigue tomaré como base esta concepción británica de la «filosofía analítica» y de su evolución histórica, en cuyo marco trataré desde el principio de establecer una relación entre el tema central analítico de la comprensión del lenguaje y el problema de la comprensión en las «ciencias del espíritu».

2. ORIGEN DE LA AMBIGÜEDAD EN EL «TRACTATUS» DE WITTGENSTEIN

El *Tractatus* del joven Wittgenstein se nos ofrece aquí como punto de partida. En tanto proyecto tan profundo como paradójico de una semántica trascendental o lógica del lenguaje que no puede justificar su propio método, el *Tractatus* contiene los fundamentos de la ya mencionada escisión *metódico-metodológica* de la filosofía analítica, determinando así todo su destino posterior. Para nuestro tema, el origen de esta escisión puede cifrarse en la discusión, en extremo concisa, pero rica en consecuencias, de Wittgenstein sobre las proposiciones «intencionales» o las también llamadas por los analíticos «proposiciones de creencia».

Proposiciones de la forma «A cree que p», «A piensa que p», «A dice que p» ponen en dificultades a la tesis central (5, 54) de la lógica wittgensteiniana de las proposiciones, según la cual una proposición sólo puede figurar dentro de otra proposición como su condición de verdad. El modelo de esta lógica de las funciones veritativas lo ofrecen las proposiciones complejas compuestas de proposiciones elementales unidas por medio de junctores, como por ejemplo «hoy luce el sol y Pedro se alegra» o «llueve o hace sol». La idea básica analítico-lingüística de la aplicación wittgensteiniana de la lógica de las funciones veritativas estriba en que, con su ayuda, proposiciones tales como «no todos los habitantes de la República Federal Alemana son musicales» podrían reducirse a una forma clara, es decir, capaz de definir su verificabilidad⁷, como es la forma «Meier es musical, Müller es musical, etc., Schulz no es musical, Schmidt no es musical, etc.». Resumiendo: a la aplicación de la lógica de las funciones veritativas en la denominada *tesis extensionalista* se asoció en Wittgenstein y Russel la

⁶ *Ibid.* También J. HARTNACK, *Wittgenstein und die moderne Philosophie*, Stuttgart, 1962.

⁷ En el sentido de la fórmula wittgensteiniana: «entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que es el caso» (4.024).

esperanza de sacar a la luz la verdadera estructura lógica de las proposiciones con sentido general que se halla escondida tras la forma externa del lenguaje corriente, es más, que se disfraza engañosamente de ésta.

Tal esperanza se verá ahora seriamente cuestionada por la existencia de proposiciones de la forma «A cree que p»; por ejemplo, la proposición «Pedro cree que está lloviendo». Porque el juicio «está lloviendo», que parece estar contenido en el juicio intencional «Pedro cree que está lloviendo», no puede en ningún caso concebirse como condición de verdad del juicio «Pedro cree que está lloviendo». El aspecto fundamental de las llamadas proposiciones de *creencia*, que viene expresado aún más nítidamente en el lenguaje en la forma del «discurso indirecto», estriba en que la verdad de lo creído, pensado o dicho queda en suspenso, pudiendo sin embargo ser verdadera la proposición que expresa la creencia en lo creído. Pero proposiciones de esta forma son, de modo ostensible, una condición de posibilidad de las llamadas «ciencias del espíritu».

El significado que para nuestro tema tienen las dificultades de Russel y Wittgenstein con las proposiciones de *creencia* está en que es aquí donde, por primera vez en la filosofía analítica, el lenguaje (*intencional*) de las ciencias comprensivas del espíritu entra en conflicto con el lenguaje de la «ciencia unificada»; porque la tesis extensionalista de Wittgenstein es la primera formulación radical de lo que es un lenguaje unificado de cosas y estados de cosas. Esta formulación vale según Wittgenstein para todas las proposiciones de la «ciencia natural» (4.11).

El posterior «objetivismo-fisicalismo» de la teoría neopositivista de la ciencia, en la medida en que forma parte de la filosofía «analítica» y no es únicamente continuación del viejo naturalismo metafísico, depende de Wittgenstein. Su tesis decisiva no afirma como el viejo positivismo la reducibilidad del contenido del mundo espiritual a la naturaleza y sus leyes, sino la posibilidad de formular los auténticos conocimientos de las llamadas ciencias del espíritu en proposiciones de un lenguaje unificado e intersubjetivo, es decir, en el lenguaje objetivo sobre cosas y estados de cosas.

En consecuencia, en las dificultades de Wittgenstein con las proposiciones de *creencia* se nos presenta por vez primera la problemática de una integración de las ciencias del espíritu en una ciencia unificada objetivista en su moderna forma analítico-lingüística.

Consideremos desde esta óptica la solución del problema propuesto por Wittgenstein, solución que, aunque sumaria y oscuramente formulada, definirá la evolución posterior de la filosofía analítica. Wittgenstein aplica también a las proposi-

ciones de *creencia* la máxima de su primera crítica del lenguaje* tomada de Russell, según la cual la verdadera forma lógica del pensamiento puede venir disfrazada por la forma externa del lenguaje; de ahí que, a propósito de la forma intencional de las proposiciones, postulara que

«A una consideración superficial parece que la proposición p está en una cierta relación con el objeto A» (5.541).

«Pero es claro que “A cree que p”, “A piensa que p”, “A dice que p” son de la forma “‘p’ dice que p”...» (5.542).

Wittgenstein reduce aquí —así lo parece claramente— la forma externa y aparente de las proposiciones intencionales a la forma de una proposición sobre el sentido de un signo proposicional. Y aquí podríamos ya preguntarnos: esta sustitución, ¿se pronuncia a favor o en contra de la posibilidad de una integración de las ciencias del espíritu en el lenguaje unificado de la ciencia natural objetiva?

A primera vista parece pronunciarse en contra, ya que una proposición sobre el sentido de un signo proposicional, una proposición tal como «“il pleut” significa: está lloviendo» parece todavía una proposición característica de las ciencias del espíritu, lo que quiere decir una proposición que puede ser verdadera sin que las proposiciones que comprende, «il pleut» y «está lloviendo», representen condiciones de verdad. ¿Pero hasta qué punto —nos preguntamos entonces— pone Wittgenstein a salvo su *tesis extensionalista*, tesis que establece la forma lógica de todas las proposiciones con sentido, como sin duda era, y muestra el contexto, su intención?

Wittgenstein cree desde luego haber puesto a salvo la tesis extensionalista. Hasta qué punto sea éste el caso lo revela su examen de la proposición «“p” dice que p»:

«...aquí se trata no de la coordinación de un hecho con un objeto, sino de la coordinación de unos hechos por la coordinación de sus objetos» (5.542).

En otras palabras: no se trata aquí de un estado de cosas intramundano que pueda ser figurado por el lenguaje, sino de la función figurativa del propio lenguaje, la cual se basa en la coordinación de hechos-signo y hechos designados. La puesta a salvo de la tesis extensionalista estriba para Wittgenstein en que para el lenguaje unificado que reproduce figurativamente el mundo no hay estados de cosas especiales dentro de los cuales esté a su vez un sujeto en relación con un estado de cosas, como parece ser el caso en la interpretación psicológica de proposiciones intencionales (cfr. 5.541). La posibilidad de una concepción semejante la evitó Wittgenstein con la nueva forma

* Cfr. *Tractatus*, 4.002 y 4.003.

proposicional «“p” dice que p» haciendo desaparecer el sujeto humano del enunciado. De ahí que Wittgenstein sacara de su reducción semántica de las proposiciones intencionales la siguiente conclusión:

«Esto demuestra también que el alma —el sujeto, etc.—, tal como se la concibe en la superficial psicología de hoy, es un absurdo» (5.5421). La versión inglesa de esta proposición, profundamente ambigua, es, de modo característico, casi inequívoca:

«This shows that there is no such thing as the soul —the subject, etcetera...»

La interpretación negativa de esta proposición, que llegó a ser normativa para el neopositivismo, se aviene de todos modos con otra proposición de Wittgenstein:

«El sujeto pensante, representante, no existe...» (5.631).

Y sobre todo se aviene con la tesis central de Wittgenstein de que sólo las proposiciones de la ciencia natural tienen sentido, es decir —como interpreta el neopositivismo—, son intersubjetivamente verificables.

De todo ello se sigue que disciplinas como la psicología o la sociología, en la medida en que se sirven de proposiciones en forma intencional, no son científicas. Por tanto, si se quería reducir dichas disciplinas, y con ellas todo cuanto había de aprovechable en las «ciencias del espíritu», a la forma lingüística de la ciencia, sus proposiciones ya no podían tratar de pseudoestados de cosas intencionales entre un sujeto animico y el estado de cosas por él mentado, sino tan sólo de auténticas relaciones entre objetos, estados de objetos, etc. De ahí el programa de las *Behavioral Sciences* en el marco de la ciencia unificada objetivista, sobre el que volveremos más adelante.

Ahora bien, de la interpretación de Wittgenstein hecha hasta ahora ha quedado ya suficientemente claro que la reducción de las proposiciones intencionales a proposiciones behavioristas encierra sólo la mitad de la doctrina del *Tractatus*. Esta representa sin duda la única posibilidad de una representación científica de las ciencias del espíritu que la semántica del *Tractatus* deja abierta, pero no sigue precisamente la reducción wittgensteiniana de las proposiciones intencionales a proposiciones semánticas.

La razón de que no se siguiera —por lo menos en los primeros tiempos de influencia wittgensteiniana— esa indicación interpretativa está —como ya señalamos— en la paradójica teoría del lenguaje del *Tractatus*. Propositiones como «“p” dice que p» no hay que entenderlas, según esta teoría, como figuraciones lingüísticas de hechos. La proposición «“p” dice que p», a la que Wittgenstein había reducido la proposición «A dice que

p», tiene ella misma todavía una forma aparente engañosa; se parece, sí, a una proposición de la forma «aRb», pero en verdad no trata en absoluto de un estado de cosas intramundano, sino de la designación de un estado de cosas por un estado de cosas signico, esto es, de lo que se halla siempre ya presupuesto cuando hablamos de un estado de cosas intramundano. De ahí infiere Wittgenstein que las proposiciones acerca de proposiciones, es decir, las proposiciones semánticas, son imposibles: aquello que pretenden expresar «se muestra» en el uso del lenguaje, pero no puede «decirse». Como es sabido, Wittgenstein asumió las consecuencias de esta distinción al declarar «sin sentido» sus propias proposiciones sobre el lenguaje y su relación figurativa con el mundo y atribuirles solamente una función análoga a la de una escalera con la que acceder a la mística visión final⁹.

Se hallará quizá incongruente que una filosofía del lenguaje de tal manera paradójica hubiera podido influir en serio en la teoría de la ciencia del neopositivismo. Pero no hay que olvidar que la filosofía del lenguaje de Wittgenstein es de todo punto consecuente como semántica trascendental de un lenguaje lógicamente transparente que excluye todo uso metafórico del lenguaje. Si hay que construir el lenguaje a la manera de un cálculo logístico para poder servir como lenguaje de la ciencia, el discurso semántico acerca del significado de los signos pertenecerá entonces a un metalenguaje. Lo cual quiere decir ante todo que no pertenece al lenguaje lógicamente transparente de la ciencia.

Sin duda se podrá formalizar a su vez el metalenguaje y de nuevo el meta-metalenguaje y así *ad infinitum*, como proponía Russell en su introducción al *Tractatus*¹⁰, pero de esa manera no se alcanzará jamás el metalenguaje último empleado *actua-*

⁹ *Ibid.*, 6.54 y 7.

¹⁰ *Cfr. Tractatus*, Londres, 1922, pp. 22-23. El hecho de que pueda hablarse acerca de un lenguaje artificial lógico (un sistema semántico) en un metalenguaje se aduce comúnmente —desde Russell— como argumento contra Wittgenstein, pero en realidad es la ilustración del problema que él plantea —pensando hasta el final la teoría de los tipos de Russell— de la carencia de reflexión del lenguaje concebido logísticamente. La jerarquía infinita de metalenguajes que concebe Russell sólo resuelve la paradoja de Wittgenstein en el sentido de una disolución de la filosofía por medio de la semántica constructora (una consecuencia a la que de hecho se adhirió posteriormente Carnap). Quien pretenda en cambio justificar las proposiciones filosóficas acerca de la forma del lenguaje como un tolo y su relación con el mundo (y tales proposiciones no pudieron en verdad evitarlas ni Russell ni Carnap), tendrá que caer más profundo: tendrá que cuestionar la concepción logística de un lenguaje carente de reflexión como el que exige la teoría de los tipos de Russell y mostrar hasta qué punto el lenguaje vivo —como el pensamiento que expresa— mantiene en todo momento una relación reflexiva consigo mismo —y sólo por medio de ésta hace posible

liter en la construcción del lenguaje con cuya ayuda, sin embargo, hay que interpretar semánticamente —mediante traducción— todo lenguaje en forma de cálculo. Sin esta interpretación por medio del correspondiente metalenguaje último, el lenguaje formalizado será sin duda un lenguaje objetivamente dado (un estado de cosas signico que hallamos intramundáneamente), pero no será precisamente un lenguaje que funcione semánticamente. Mas si se logra interpretarlo efectivamente con ayuda del metalenguaje último, ello demuestra al mismo tiempo que la forma lógica del lenguaje por medio de la cual podemos, según Wittgenstein, hacernos representaciones no podemos propiamente representárnosla o construirla como un estado de cosas, sino presuponerla en todo momento. Esto es lo que tiene en mente Wittgenstein cuando dice explícitamente que «la lógica (del lenguaje) es trascendental» (6.13).

Cfr. asimismo las siguientes proposiciones del *Tractatus*:

«... Y como puede ser posible que haya de ocuparme en lógica de formas que puedo inventar, debo, pues, ocuparme de aquello que me hace posible inventarlas.» (5.555).

«No puede haber una jerarquía de las formas de las proposiciones elementales. Sólo aquello que nosotros mismos construimos podemos preverlo.» (5.556).

En otras palabras: la *forma lógica* del lenguaje, que es a la vez la forma lógica del mundo, no podemos ni construirla ni anticiparla. Ella se muestra ya en todos los intentos de construcción como condición de posibilidad de la construcción.

La filosofía trascendental tradicional ha hablado de hecho constantemente de la forma de lenguaje y su relación con el mundo, y Wittgenstein lo hace abundantemente en el *Tractatus*, pero Wittgenstein muestra al mismo tiempo que tal discurso, ceñido al ideal lingüístico de un «lenguaje objeto» logístico, es necesariamente metafórico¹¹: una proposición del lenguaje corriente como «las palabras tienen significado» suena igual que la proposición «los varones tienen barba». Si se pretende hacer notar lo desorientador de este carácter metafórico me-

una relación interpretativa con el mundo desde una perspectiva. Dicha relación reflexiva consigo mismo, que acontece en la síntesis hermenéutica del juicio lingüístico (y en el caso límite como la pretensión de verdad que implica la mera afirmación de un hecho), sirve al lenguaje corriente hasta para establecer el concepto de sí mismo. Ello significa ciertamente hacer valer contra la exigencia principal de Wittgenstein («poner un límite al pensamiento —o, más bien, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos—») la dialéctica hegeliana del límite incluso de un modo filosófico-lingüístico (para un intento de desarrollo de esta dialéctica, cfr. la teoría de la «autogradación del lenguaje» de Th. LITZ en *Mensch und Welt*, op. cit. cap. 13).

¹¹ En el sentido de una «metáfora sintáctica»; cfr. al respecto E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, 1960, pp. 211 y ss.

dante una proposición como: «la relación semántica entre el lenguaje y los hechos no es una relación como la que existe entre dos objetos presentes intramundaneamente», en esta proposición se sigue, con todo, haciendo uso de la imagen lingüística de una relación entre dos objetos. Se trata sencillamente de la dificultad de todo lenguaje filosófico trascendental, dificultad con la que tropezó Kant cuando se vio obligado a distinguir el esquematismo gráfico de su discurso acerca de la afección de nuestra sensibilidad por la cosa en sí del de una relación causal empírica como un «esquematismo análogo»¹².

Como discípulo de Russell, Wittgenstein ve en semejante uso «metafórico» o «análogo» del lenguaje, inevitable en filosofía, una confusión de tipos de expresión que en último análisis proviene de que el filósofo, en toda proposición acerca de la forma del espíritu o del lenguaje enuncia una proposición autorreflexiva; así, según la teoría russelliana de los tipos —que estrictamente no puede formularse a sí misma como teoría filosófica¹³—, toda proposición filosófica es una proposición «sin sentido». Wittgenstein extrae todas estas consecuencias.

Ahora bien, con relación a nuestro tema específico podría aquí objetarse que si bien las proposiciones filosóficas sobre el lenguaje en general, es decir, sobre la totalidad de las proposiciones pueden ser proposiciones sin sentido en la acepción de la teoría de los tipos, puesto que se aplican a sí mismas, de ello no se sigue que también las proposiciones empírico-semánticas, esto es —y de acuerdo con la reducción wittgensteiniana—, también las proposiciones de las ciencias del espíritu (como, por ejemplo, la siguiente: «la frase de Goethe "en todas las cumbres reina la paz" significa esto y lo otro») tengan que ser proposiciones sin sentido en la acepción de la teoría de los tipos.

—En tales proposiciones no parece haber autorreflexividad alguna. ¿Cómo pudo Wittgenstein tratarlas implícitamente como autorreflexivas y, por ende, «sin sentido»?

Esta alternativa, única posible en el sistema del *Tractatus*, a una reinterpretación behaviorista de las proposiciones de las ciencias del espíritu se explica, a mi parecer, a la luz de la filosofía trascendental idealista que se halla detrás de la concepción tradicional de las ciencias del espíritu. En este sentido podríamos argumentar lo siguiente en favor de Wittgenstein:

Si en las proposiciones de la semántica empírica no cabe realmente ninguna autorreflexividad de «el» lenguaje o de

¹² Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 556, así como E. K. SCHULZ, «Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel», Colonia, 1952 (*Kantstudien*, vol. 66, suplementos).

¹³ *Vid.* al respecto M. BLACK, *Language and Philosophy*, Ithaca (Nueva York), 1949, pp. 114 y ss.

«el» espíritu, tampoco puede objetarse nada contra unas ciencias del espíritu radicalmente objetivistas en el sentido del fisicalismo. Esta era desde siempre la convicción del positivismo naturalista; y ella condujo a partir de Wittgenstein al programa de la reformulación behaviorista de las proposiciones intencionales. Si, por el contrario, en las proposiciones de las ciencias del espíritu debe ser posible una «comprensión» de cualquier sentido imaginable de las proposiciones, como corresponde a la fundamentación trascendental de las «ciencias del espíritu» alemanas, entonces habrá que conceder también que en toda proposición de las ciencias empíricas del espíritu —de acuerdo con Vico, Hegel y Dilthey— el sujeto no se ocupa a la postre de un otro ajeno a él, sino de sí mismo. Cualquier resultado relevante de la comprensión científico-espiritual parece demostrar la verdad al menos parcial de esta concepción por su repercusión en la configuración práctica de la historia y, con ello, también, en el autor de la propia comprensión (cuando comprendemos una frase de Goethe nos comprendemos a nosotros mismos es decir, comprendemos particularmente el lenguaje que compartimos con Goethe y las posibilidades a él inherentes de comprender el mundo). Incluso el renombrado «círculo hermenéutico», según el cual tenemos que haber comprendido ya antes para poder comprender cualquier cosa al tiempo que podemos corregir nuestra precomprensión por medio del comprender metódicamente llevado, presupone que en la comprensión científico-espiritual del sentido el espíritu se halla —para hablar con Hegel— consigo mismo en el otro^{15a}.

Incluso la conclusión radical que extrae Wittgenstein de la teoría de los tipos de Russell hay que entenderla como una versión menos dialéctica que paradójica de esta concepción filosófico-trascendental. En las proposiciones sobre el sentido de las proposiciones, es decir, sobre el lenguaje, el sujeto del lenguaje se ocupa también en definitiva, según Wittgenstein, de sí mismo; y si la filosofía y las ciencias del espíritu son para él científicamente imposibles, es precisamente porque ambas en rigor no se ocupan de hechos que aparecen intramundánamente, sino del lenguaje como condición del sentido de los hechos^{15b}.

Desde esta perspectiva se comprende el verdadero y más profundo sentido de la proposición ya citada (5.5421): «Esto

^{15a} Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, VII, p. 191.

^{15b} Para una interpretación positiva de este motivo wittgensteiniano central, cfr. la identificación que hace P. Winch de la ciencia social comprensiva con la teoría del conocimiento (*infra*, pp. 69 y 77 y ss.).

demuestra también que el alma —el sujeto, etc.—, tal como se la concibe en la superficial psicología de hoy, es un absurdo.»

Cuando el neopositivismo extrae de ahí, coincidiendo literalmente con Wittgenstein, la conclusión de que «el sujeto pensante, representante no existe», tiene razón, según Wittgenstein, porque el sujeto no pertenece al mundo, sino que es «el límite del mundo» (5.632). O, como se lee en otro pasaje:

«Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico.

El yo entra en la filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”.» (5.641).

«Que el mundo es mi mundo se muestra en que —de nuevo según Wittgenstein— los límites del lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de mi mundo.» (5.62; cfr. también 5.6).

Sólo esta decidida trascendentalización de lo subjetivo explica por qué puede Wittgenstein identificar la forma lógica de las proposiciones intencionales con la forma lógica de las proposiciones semánticas. Para él, detrás de la forma de las proposiciones del lenguaje corriente y su aparente sujeto solo hay en verdad una sola forma universal del lenguaje figurador del mundo y un solo sujeto del lenguaje que marca los límites del mundo. Según Wittgenstein no es la opinión de los sujetos empíricos la que decide sobre el sentido o el sinsentido de las proposiciones, sino la opinión por decirlo así del sujeto trascendental del lenguaje (ideal) en general que se «muestra» en la forma lógica de las proposiciones (desde esta perspectiva se explica en cierto modo de forma hermenéutico-trascendental en el primer Wittgenstein la posibilidad de una sospecha de carencia de sentido dirigida contra las proposiciones metafísicas, que desde luego fueron pensadas por sus autores «empíricos» como proposiciones con sentido).

Naturalmente, el problema hermenéutico concreto de la comprensión queda en definitiva reducido *ad absurdum* por medio de esta filosofía trascendental adialectica. Pues en el lenguaje único y puro del sujeto trascendental en el que pueden reproducirse figurativamente los estados de cosas constitutivos del mundo, todos los sujetos humanos estarían sin duda de acuerdo unos con otros en la forma. Bajo estos supuestos, la *comprensión* solamente puede referirse a los estados de cosas descritos en cada caso y no a las intenciones en cuanto perspectivas individuales del sentido. En el primer Wittgenstein, toda hermenéutica de las intenciones individuales con sentido queda, en efecto, reemplazada por el «análisis lógico del lenguaje», el cual presupone la identidad

-garantizada por la forma trascendental del lenguaje- de mi mundo y el mundo describable de modo universalmente válido.

Wittgenstein nos lo confirma en la proposición siguiente: «Vemos aquí cómo el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso, quedando la realidad coordinada con él.» (5.64).

Pero, según Wittgenstein, ello «no puede decirse, sino que se muestra» (5.62).

Por medio de esta filosofía trascendental paradójica que, en cuanto «crítica del lenguaje puro», como la llama con razón E. Stenius¹⁴, viene a desacreditar el lenguaje de la crítica, la evolución posterior neopositivista de la filosofía analítica queda determinada en su escisión *metódico-metodológica*. En su *metodología*, esta filosofía devendrá objetivista y fiscalista al quedar prendida en el concepto wittgensteiniano del lenguaje unificado extensional. Pero no podrá reflexionar filosóficamente sobre su *método*, ya que ello sería, según Wittgenstein, metafísica sin sentido.

Una filosofía analítica del lenguaje no puede, en efecto, reflexionar sin mala conciencia sobre su propio método y, con él, sobre la dimensión problemática en la que, según la interpretación de Wittgenstein de las proposiciones intencionales, habría que situar a las ciencias del espíritu, en tanto restrinja el concepto de lenguaje con sentido al modelo de un lenguaje figurativo del mundo tal como fue instituido en los *Principia Mathematica* de Russell. Pero, como veremos, será ahí donde se oriente, con carácter normativo para la moderna teoría objetivista de la ciencia, la segunda fase de la filosofía analítica¹⁵. Y sólo la tercera fase, que comienza en Cambridge a partir de 1932 con las lecciones del Wittgenstein posterior, abandonará de modo explícito el modelo del lenguaje orientado en la logística por una descripción de la ilimitada pluralidad de los «juegos lingüísticos» reales y efectivos. Pero aun en ella apenas se conseguirá al principio hacer justicia a aquellos juegos lingüísticos en los cuales se «describen» a su vez (es decir, se interpretan) juegos lingüísticos o se determina la esencia de un juego lingüístico; esto es, a las ciencias del espíritu y a la filosofía misma. Aun habremos de detenernos de modo particular en las causas de esta dificultad.

¹⁴ Cfr. E. STENIUS, *op. cit.*, p. 220.

¹⁵ Esto es también aplicable -quede ya apuntado con respecto a las citas que vienen a continuación- a muchos pensadores que difícilmente se calificarían hoy a sí mismos de neopositivistas.

Centremos primero la atención en la fase neopositivista de la filosofía analítica, en la cual el problema de las ciencias del espíritu es explícitamente discutido únicamente en el marco de la metodología objetivista de la llamada «ciencia unificada».

3. LAS CONSECUENCIAS DE LA AMBIGÜEDAD METÓDICO-METODOLÓGICA PARA LA TEORÍA DE LA CIENCIA DEL POSITIVISMO LÓGICO

Dice E. Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*¹⁶ acerca del modo de darse los otros:

...los otros los experimento... por una parte como... objetos del mundo;... ligados de un modo peculiar a los cuerpos como objetos psicofísicos, los otros son en el mundo. Por otra parte los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo, como experimentando ese mundo, ese mismo mundo que yo experimento, y como teniendo experiencia de mí al hacerlo, de mí tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros.

Este esbozo fenomenológico del problema deja entrever —así lo parece— las posibilidades existentes en principio de una ciencia del hombre, y en su arranque del sujeto trascendental es lo bastante afín al del joven Wittgenstein como para servir de contraste al tratamiento neopositivista del problema de las ciencias del espíritu.

Partiendo del tratamiento que les da Wittgenstein a las proposiciones de *creencia*, nos inclinaríamos a exigir que una auténtica ciencia del espíritu tuviera que constituirse en el marco de lo que Husserl llama al final experiencia de los otros que experimentan conmigo el mismo mundo. Entonces tendría que ocuparse de los otros seres humanos no en cuanto objetos intramundanos de la referencia lingüística, sino en cuanto sujetos de esa referencia, en cuanto partícipes de la comunicación; en suma: se desarrollaría en el plano de la intersubjetividad. Y su misión sería la de restablecer el entendimiento mutuo entre los sujetos cuando éste estuviera perturbado o la de hacer posible el entendimiento entre sujetos extraños uno a otro cuando éste no tuviera efecto. Los intérpretes de lenguas y los intérpretes de textos serían entonces los «científicos del espíritu» primigenios, y el modelo de su actividad lo habría constituido F. Petrarca, el inaugurador de los *studia humanitatis* de la época moderna, cuando en sus cartas imaginarias anticipaba la posibilidad de un diálogo (realizable sólo a través de las ciencias

¹⁶ *Husserliana*, vol. I, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950, p. 123.

del espíritu) entre los espíritus ilustres de todos los tiempos y todos los pueblos¹⁷.

Sin embargo, al mismo tiempo se nos plantea aquí la siguiente cuestión: ¿puede llamarse ciencia a un arte del entendimiento mutuo (*artes sermonicales* se llamaba en la Edad Media a la gramática, la retórica y la dialéctica, y de las dos primeras nació la hermenéutica humanista) que no estudia al hombre como objeto, sino que garantiza la intersubjetividad del significar? ¿No presupone la ciencia como algo ya constituido la intersubjetividad del lenguaje como condición de posibilidad de sus propios enunciados —y no sólo en el sentido de un entendimiento simple y llanamente efectivo, sino además en el sentido de la univocidad de las posibles descripciones de hechos que garantizan la reproducibilidad de la experiencia? ¿No tiene que ir presupuesta como algo ya decidido por ejemplo en los protocolos de la experiencia en cuanto enunciados básicos para la formación de teorías universalmente válidas una interpretación lingüística del mundo, es decir, el acuerdo intersubjetivo acerca de lo que ha de valer como experiencia?¹⁸.

Justo en este supuesto, que entraña ya el *Tractatus* de Wittgenstein, de un mundo intersubjetivo y claramente describible de hechos se funda la concepción neopositivista de la «ciencia unificada» objetivista; y desde este supuesto se comprende la evidencia con que incluso las ciencias del hombre y su cultura, las *social* o *behavioral sciences*, debían fundarse en el marco de la ciencia unificada concebida como lenguaje objeto.

Y no es que el positivismo lógico no prestara atención alguna a la elucidación de las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad que postulaba. Todo lo contrario: sus mayores y más permanentes méritos se inscriben en el campo de la semántica constructiva, es decir, en la construcción de lenguajes en forma de cálculo que deben interpretarse como lenguajes precisos de la ciencia. Pero el proyecto de tales *Frameworks of*

¹⁷ Vid. K. O. BRÜSSETER, *Das hohe Geistesgespräch*, Bonn, 1958, y mi ensayo «Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus», *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 8, Bonn, 1963, p. 166 y *passim*.

¹⁸ Cfr. a este respecto K. R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959, pp. 93 y ss. Popper muestra a la vez que tal decisión no puede ser forzada en el sentido del positivismo, es decir, solamente sobre la base de los hechos. La fijación intersubjetiva de los hechos en el seno de la «comunidad experimentab» de los investigadores (Ch. S. Peirce) más bien da muestras de estar últimamente inmersa en un proceso social de entendimiento según criterios pragmáticos, proceso que constituye también el punto de partida de las ciencias hermenéuticas del espíritu. Vid. a este respecto J. HABERMAS, «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», en *Zeugnisse, Festschrift für Th. W. Adorno*, Frankfurt, 1963, pp. 48^o y ss.

Language (Carnap), de tales sistemas categoriales cuasi-ontológicos en el seno de los cuales y sólo en él son intersubjetivamente posibles los juicios lógicamente necesarios y los juicios sobre hechos, no tiene el carácter de ciencia teórica, sino de praxis no susceptible de ulterior fundamentación¹⁹.

Según Carnap, los filósofos son constructores de lenguajes que dan o no buenos resultados. Mediante este giro semántico-constructivo en el problema del discurso acerca del sentido de las proposiciones, Carnap elude las dificultades, derivadas de la teoría de los tipos, de las proposiciones filosóficas universales acerca de toda proposición, es decir, acerca del lenguaje en general y su relación con el mundo, dificultades que habían llevado a Wittgenstein a la paradoja. Pero de este modo, Carnap se prohíbe a la vez la reflexión filosófica sobre la especulativa relación de dependencia que todo sistema semántico debidamente interpretado mantiene con el lenguaje de la ciencia ya en uso e históricamente desarrollado, lenguaje con cuyo concurso puede en todo caso legitimarse el *framework* construido como lenguaje científico. Dicho de modo más preciso: una reflexión sobre dicha relación de dependencia se opera en la forma de una reconstrucción lógica de partes del lenguaje científico transmitidas por la tradición científica, pero el contenido de los presupuestos sobre los que se apoyan los conceptos fundamentales de la ciencia, conceptos que el sistema semántico tiene que justificar en términos de «condiciones de adecuación», «reglas de correspondencia», «definiciones de coordinación» y otros, permanece en la oscuridad. Tales presupuestos se forman, en virtud de la autocomprensión de signo decisionista de la semántica constructiva, presupuestos irracionales con cuya aceptación se constituye una determinada «red» categorial para una posible descripción del mundo (Wittgenstein, Popper).

Ahora bien, de esta manera deja de ser objeto de reflexión la relación complementaria existente *realiter* de la semántica constructiva en cuanto clarificación lógica del sentido con la clarificación hermenéutica del sentido en las ciencias del espíritu, esto es, de la historia de la filosofía y de la ciencia, así como la de la historia de la literatura, del lenguaje y de la sociedad complementaria de aquélla. No se conoce, o por lo menos no se reconoce, que dicha relación complementaria entre la clarificación semántico-constructiva del sentido y la histórico-hermenéutica no es otra cosa que una forma del círculo hermenéutico fundamental para las ciencias del espíritu. Desde

¹⁹ Cfr. R. CARNAP, «Empirism, Semantics and Ontology», en *Semantics and the Philosophy of Language* (ed. de L. Linsky), Urbana, 1952, pp. 208 y ss.

siempre el hombre ha tratado de desentrañar, esbozando constructivamente su sentido, documentos lingüísticos que le son extraños; no otra cosa es lo que hace la semántica constructiva con respecto al lenguaje recibido en general, del que conscientemente se distancia. Y tampoco falta aquí el retroefecto corrector del texto, sólo que aquí la red conceptual no cambia con él durante la labor, como ocurre en las ciencias del espíritu que se sirven del lenguaje corriente, sino que en cada caso es puesto a prueba el sistema semántico en su totalidad. Pero también existen en las ciencias empíricas del espíritu aproximaciones graduales a este proceso según la medida en que intervengan de un modo metodológicamente consciente sus presupuestos conceptuales; piénsese por ejemplo en la elaboración por Max Weber de tipos ideales como criterios hipotéticos de la comprensión sociológica. Haciendo una comparación, los sistemas semánticos de Carnap pueden interpretarse sin más como tipos ideales de la comprensión lingüística y, con ello, a la vez de la comprensión categorial del mundo.

La estrecha conexión aquí existente en el plano del método con las ciencias hermenéuticas del espíritu, con las que el neopositivismo de hecho coopera en la misión de garantizar el entendimiento intersubjetivo entre los hombres, no puede aquél tenerla clara por haber hecho depender, con Russell y el primer Wittgenstein, su idea metodológica de la ciencia de la suposición de un lenguaje unificado objetivista ya constituido. En lugar de concebir la función de las ciencias del espíritu desde la reflexión sobre la clarificación del sentido que él mismo lleva a cabo, prefiere transferir el control empírico de su propio análisis lingüístico constructivo a una descripción del uso lingüístico (como *verbal behavior*) que procede de un modo objetivista y behaviorista.

En este sentido intentó Carnap resolver por última vez en 1954 —tras muchos intentos precedentes que fracasaron—, en su ensayo *On Belief Sentences*²⁰, el problema de una fundamentación empirista de las ciencias del espíritu. Carnap partía de que una proposición como «Juan cree que la Tierra es redonda» es una construcción teórica que puede inferirse —en el mejor de los casos con cierta probabilidad— de una descripción de la conducta de Juan, por ejemplo de la proposición «Juan responde afirmativamente (*makes an affirmative response*) a la proposición inglesa "the earth is round"». Ahora bien, en el

²⁰ En *Philosophy and Analysis* (ed. de MacDonald), Oxford, 1954, pp. 129 y ss.; sobre este punto, y para lo que sigue, véase el estudio crítico de Hans SKJERVHEIM, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo (Universitetsforlaget), 1959.

enjuiciamiento de este intento de reducción todo depende de la interpretación de la expresión «responde afirmativamente».

Normalmente, esta expresión se entenderá como intencional, como expresión que no describe ningún estado objetivo de hecho concluso en sí mismo, sino una conducta que implica ella misma una comprensión de la proposición subsiguiente «the earth is round». Pero en tal caso iría también presupuesta por parte de quienes hacen los protocolos behavioristas una comprensión referencial intencional de la respuesta afirmativa; la reducción objetivista, en suma, habría fracasado. En cualquier caso, el intento traería consigo la evidencia de que la conducta humana misma tiene el carácter de un lenguaje y, por tanto, tiene que ser *comprendida*^{20a}.

No obstante, Carnap prefiere que se entienda el término «respuesta afirmativa» de modo que no vaya implícito el hecho de que Juan entienda el inglés o cualquier otra lengua²¹. Si tomásemos en serio esta determinación, tendríamos derecho —como objeta Hans Skjervheim con razón²²— a admitir como ejemplo de proposición protocolaria behaviorista una proposición como la siguiente: «Juan tose como respuesta a la proposición inglesa "the earth is round"». Pero en tal caso sería imposible inferir de la proposición protocolaria algo sobre las opiniones de Juan ni con algún grado de probabilidad.

Para el estudioso empírico de las ciencias del espíritu, tales intentos radicales de reformulación de sus experiencias en un lenguaje behaviorista de cosas suelen ser menos interesantes que la estilización, por así decirlo, microscópica de su proceder metódico en analogía con el conocimiento objetivo y universalmente válido de la ciencia natural.

En lo que se refiere particularmente al fin último de su conocimiento, a menudo difícilmente puede escapar a la sugestión del concepto de explicación causal según leyes. De ahí resulta como de suyo un orden característico de afinidad de las distintas disciplinas por este modelo ideal de autoconcepción que puede al mismo tiempo interpretarse como escala gradual de cientificidad. En el grado más inferior se sitúan, desde este punto de vista, la filología, que en cierto modo sólo como ciencia auxiliar de la historia recopila y hace utilizable el material documental a través del cual el historiador se informa sobre los hechos singulares de la conducta humana. Sólo el historiador

^{20a} En este sentido interpreta P. Winch el enfoque del último Wittgenstein (vid. *infra*, pp. 69 y ss.).

²¹ *Op. cit.*, p. 130.

²² H. SKJERVHEIM, *op. cit.*, pp. 24 y ss.

es el verdadero empirista encargado de describir los hechos de que tratan las ciencias de la cultura. Pero así como las ciencias naturales «descriptivas», cumplida su misión, van siendo progresivamente rescatadas por las «explicativas», la ciencia histórica tendría su verdadera meta y su principio integrador en una sociología que dedujera a partir de leyes los casos singulares de la conducta humana y, a ser posible, los predijera.

Los representantes del neopositivismo acometieron la empresa de una cimentación teórica de este esquema de progresiva cientificación de las ciencias culturales y sociales tras las publicaciones de la revista *Erkenntnis* (1930-38), que hallaron su continuación en los Estados Unidos con la *International Encyclopedia of Unified Science* (1938 y ss.) y en el *Journal of Unified Science* (1939), y finalmente en los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*²³. En este contexto, la teoría de la «explicación científica» (*scientific explanation*) de Carl G. Hempel y Paul Oppenheim²⁴ fue de una importancia capital. Examinemos esta teoría con algún detalle.

Una «explicación» debe dar respuesta a la pregunta: «¿por qué sucede o sucedió tal cosa?» Lo que sucede o sucedió (= el *explanandum*) lo obtiene la ciencia explicativa de la ciencia descriptiva. Por *explanandum* se entiende, pues, el «enunciado que describe el fenómeno a explicar (no el fenómeno en sí)»²⁵. Por otra parte, la explicación —el *explanans*— se compone asimismo de enunciados, y, según Hempel y Oppenheim, necesariamente de dos clases de enunciados: «una de ellas contiene ciertos enunciados C_1, C_2, \dots, C_k que constatan condiciones iniciales específicas; la otra es un conjunto de proposiciones L_1, L_2, \dots, L_n que representan leyes generales»²⁶. Mediante esta distinción, los autores pretenden justificar la pregunta científica del tipo «¿por qué?», la cual tiene un sentido

²³ Cfr. Herbert Feigl y May Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, Nueva York, 1953, así como H. Feigl y M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I (1956), y vol. II (1958). Es fácil notar que en las aportaciones a la teoría de la ciencia aquí reunidas apenas puede ya hablarse de una auto-comprensión unitaria en el sentido del neopositivismo; sin embargo, nuestra construcción dialéctica debe incluir a las concepciones que expondremos a continuación, por ejemplo la de Abel, por sus presupuestos incuestionados, en la fase neopositivista de la filosofía analítica. Las razones de esta inclusión quedarán claras en el comentario que posteriormente haremos de la «Idea of Social Science» de Peter Winch, en la que los presupuestos incuestionados de la teoría neopositivista de la ciencia quedan efectivamente puestos en tela de juicio con argumentos de la filosofía analítica del lenguaje resultante de la revolución operada por el último Wittgenstein.

²⁴ Expuesta por primera vez en *Philosophy of Science*, 15 (1948) [en lo sucesivo citaremos por H. Feigl y M. Brodbeck (eds.), *op. cit.*], pp. 319 y ss.

²⁵ *Op. cit.*, p. 321.

²⁶ *Ibid.*, p. 321.

doble; ésta interroga siempre: «¿en virtud de qué leyes generales y en virtud de qué condiciones iniciales sucede, o sucedió, tal cosa?»

De acuerdo con todo esto, la «explicación» se presenta como deducción lógica de un enunciado a partir de otros enunciados (del *explanandum* a partir del *explanans*). Esta formulación analítico-lingüística define en el contexto de nuestro problema —como se mostrará— una diferencia nada esencial de la teoría neopositivista de la explicación con respecto a la del viejo positivismo²⁷. Con ella sale por primera vez a la luz un presupuesto *metódico* de la teoría de la explicación que permite establecer una auténtica relación entre dicha teoría y el problema de la comprensión en las ciencias del espíritu. Pero antes de elucidar esta relación *metódica* consideremos primero la relación explícita y *metodológica* de la teoría neopositivista con la teoría de la comprensión en las ciencias del espíritu.

Dicha relación metodológica es resultado del empeño de los autores en demostrar que su concepto de la «explicación científica» en principio tiene también validez para las «non-physical sciences»²⁸. En este contexto, los autores se muestran contrarios a la idea de que en el ámbito de la denominada «*purposive behavior*» el análisis causal tiene que ser sustituido por un análisis teleológico. En la base de esta exigencia hay un falso concepto de los llamados «motivos»: éstos de ningún modo pueden concebirse como si una finalidad futura determinase en ellos la acción actual; y ello no sería admisible porque la finalidad futura acaso no se alcance en absoluto. En lugar de esta finalidad aún no realizada habría que concebir como motivo de la acción el deseo actual anterior a la acción de alcanzar un determinado fin. Pero este deseo, así como la creencia igualmente actual y anterior a la acción de que la acción seguirá un curso determinado, llevará con la mayor probabilidad al efecto deseado, de modo que tales «determining motives and beliefs... have to be classified among the antecedent conditions of a motivational explanation, and there is no formal difference on this account between motivational and causal explanation»²⁹.

Lo sorprendente de esta argumentación para quienes se mantienen en la tradición de las «ciencias del espíritu» es el

²⁷ J. Stuart MILL da la siguiente formulación: «An individual fact is said to be explained by pointing out its cause, that is, by stating the law or laws of causation of which its production is an instance» (*Logic*, libro III, cap. XII, párrafo 1).

²⁸ *Op. cit.*, § 4.

²⁹ *Ibid.*, pp. 327 y s.

hecho de que en el caso de la denominada «*purposive behavior*» se suponga también como algo evidente un *interés cognoscitivo* como el de la ciencia natural en la «*explicación*» causal del acontecer real. Bajo este supuesto —que desde el punto de vista de las ciencias del espíritu se podría denunciar como una *petitio principii*— no resulta difícil presentar la concepción del «*motivo*» como finalidad futura como un despropósito. Es de todo punto indiscutible que este despropósito tiene de hecho lugar cuando en la especulación histórica o biológica se cree posible suponer —en el sentido, si cabe, de una hipóstasis metafísica— una finalidad futura cual *causa efficiens* del acontecer real³⁰. Pero es otro *interés cognoscitivo* totalmente distinto (y no un residuo de la metafísica) el que interviene cuando en las «*ciencias del espíritu*» se trata de «*comprender*» la acción humana por sus motivos.

Incluso en aquellos casos en los que la finalidad futura de las acciones ya iniciadas o aún sólo planeadas no llegó a alcanzarse es igualmente de interés para nosotros comprender la fijación del objetivo en cuanto apertura de una posibilidad futura de seres humanos que se encontraban en una determinada situación. Este interés cognoscitivo específico de las ciencias del espíritu —a diferencia del de una explicación nomológica de las acciones que tienen fácticamente lugar— podría estar últimamente fundado en el hecho de que las fijaciones de objetivos relativas al futuro de generaciones pasadas perduran, en la medida en que son «*comprendidas*», como posibilidades de acciones humanas y pueden ser a su vez realizadas por quienes las comprenden o transmitidas intencionalmente a los sucesores como motivos de posibles acciones. Esta «*comunidad de interpretación*» de la tradición, que según J. Royce conforma en todo momento lo que Ch. S. Peirce llama la «*comunidad de experimentadores*» constituida por seres humanos *qua* investigadores de la naturaleza³¹ —en lo que se refiere a los motivos de sus acciones— es en verdad la que carga con los esfuerzos cognoscitivos de las llamadas «*ciencias del espíritu*». Y es en su meroo donde originariamente han de ser comprendidos los motivos según su contenido de sentido antes de que puedan ajustarse

³⁰ No entraremos a discutir aquí si tal despropósito se da en la metafísica aristotélica de la *causa finalis*.

³¹ Vid. a este respecto Karl-Theo HUMMACH, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*, Heidelberg, 1962, pp. 110 y ss. y 137 y ss. El hecho de que no sólo en Alemania, sino también en los Estados Unidos surgiera en la segunda mitad del siglo XIX del espíritu del hegelianismo una «*filosofía hermenéutica*» —pasada por el positivismo y el pragmatismo—, aguarda todavía, a mi parecer, una justa valoración histórica (cfr. *infra*, pp. 188 y ss.).

tarse a una explicación causal como factores psíquicos referidos a este contenido^{31a}.

Entre las ciencias comprensivas del espíritu, la historiografía, como la empresa de comprender la *purposive behavior* de las generaciones pasadas, no es ni siquiera representativa; pues en su marco antes puede arraigar un método de explicación causal objetivador de las acciones en términos de aconteceres que nos conduce a la sociología como ciencia generalizante³². La «comunidad de interpretación» que configuran los seres humanos actuantes implica que éstos aclaren expresamente los motivos de su acción en «obras» literarias. La interpretación de tales documentos —no como investigación de «fuentes» para la reconstrucción de hechos del pasado, sino como comprensión de motivos con sentido por sí mismos, es decir, con la finalidad de un enriquecimiento del sentido de la vida presente y futura— define el tema de las verdaderas —«hermenéuticas»— «ciencias del espíritu»³³. Estas disciplinas —la filología, por ejemplo— simplemente no comparecen en la teoría de la ciencia del neopositivismo —una circunstancia que sin duda está en conexión con el hecho de que en los países anglosajones se las entendiera como *humanities*, en cierto modo aún desde el horizonte precientífico de las *artes* humanísticas, particularmente de la retórica y la crítica literaria, mientras el concepto de *science* quedó orientado por el ideal metodológico de la ciencia natural.

El presupuesto incuestionado de la «explicación» nomológica (causal o, por lo menos, estadística) de procesos objetivos como la única meta concebible del conocimiento científico domina también a la teoría neopositivista de la ciencia precisamente allí donde asume la posibilidad de una «comprensión» de la conducta humana. Sólo aparentemente es comparado el «comprender» como método de conocimiento con el «explicar». La verdad es que no se procede a armonizar entre sí las posibilidades últimas de estos métodos, sino que más bien se

^{31a} Lo que hace nuestra argumentación es discutir la identidad de los conocimientos de tipo hermenéutico (por ejemplo, los derivados de la comprensión de los *motivos* de la acción) y las explicaciones causales bajo la suposición de que sería posible considerar los motivos con sentido como causas y máximas de la acción ajustándose de ese modo a las verdaderas explicaciones causales; en tal caso, el *interés cognoscitivo*, su *planteamiento* correspondiente y, por tanto, el *horizonte* del procedimiento metódico determinado por los *juegos lingüísticos* quedarían alterados. Resulta además discutible que las «relaciones internas» que existen entre los deseos y las finalidades de la acción puedan de hecho tratarse como «relaciones externas» que puedan ser objeto de leyes empíricas. Cfr. la sagaz argumentación de G. H. von Wright contra esta «reducción» de la teleología en *Explanation and Understanding*, Ithaca (Nueva York), 1971.

³² *Ibid. infra*, pp. 104 y ss.

³³ Cfr. E. ROTHACKER, «Sinn und Geschehnis», en *Sinn und Sein*, Tübinga, 1960, p. 3.

procede a enjuiciar de antemano la «comprensión» por su contribución a la explicación objetiva de hechos, y, como consecuencia, únicamente se le reconoce —de un modo perspicaz— un carácter «heurístico», es decir, en cierto modo sólo relevante precientíficamente.³⁴

A teleological explanation tends to make us feel that we really «understand» the phenomenon in question, because it is accounted for in terms of purposes, with which we are familiar from our own experience of purposive behavior... This understanding... in terms of one's own psychological functioning may prove a useful heuristic device in the search for general psychological principles which might provide a theoretical explanation; but the existence of empathy on the part of the scientist is neither a necessary nor a sufficient condition for the explanation, or the scientific understanding (*sic*), of any human action.³⁴

En este enjuiciamiento, la «comprensión» es concebida, coincidiendo con una tendencia psicologista que alcanza también a la fundamentación de las ciencias del espíritu del siglo XIX en Alemania (de Herder a Dilthey, pasando por Schleiermacher), como *Einfühlung (empathy)*. De esta empatía se afirma que, con respecto a la explicación científica de los fenómenos, es sin duda valiosa, pero ni necesaria ni suficiente. En vis-

³⁴ A este respecto hay que observar además que también el método de inducción en la ciencia natural, en cuanto mera *ars inveniendi* de interés psicológico para la elaboración de hipótesis, tiene para Wittgenstein y Popper carácter irracional y precientífico (cfr. *Tractatus*, 6,3631; en el mismo sentido, K. R. POPPER, *op. cit.*, cap. I, pp. 1 y 2). Para la teoría analítica de la ciencia, en rigor sólo cuenta como científica la *deducción lógica* de proposiciones a partir de proposiciones. En el caso de la explicación causal se trata, tanto para Popper como para Hempel y Oppenheim, de la deducción lógica de enunciados observacionales a partir de hipótesis nomológicas universales y enunciados que describen las condiciones iniciales en que se presenta el fenómeno que se trata de explicar. En el caso de las explicaciones causales históricas, que según Hempel no son prácticamente más que «esbozos de explicación», el interés psicológico de la investigación se dirige según Popper —guardando la forma lógica de la explicación— a la postulación de condiciones iniciales, ya que éstas no son aquí sólo condiciones marginales cualesquiera de validez de leyes hipotéticas, sino el tema mismo de la elaboración de hipótesis en tanto que son las causas buscadas de los acontecimientos singulares documentados, mientras que las leyes generales son presupuestos de modo pragmático bajo la forma de la experiencia cotidiana (cfr. K. R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, tomo II, Berlín, 1958, pp. 323 y ss. Sobre este punto vid. J. HILBERMAN, *op. cit.*, p. 478. Para el concepto de «esbozo de explicación», cfr. C. G. HEMPEL, «The function of general laws in history», en *Theory of History*, ed. de P. Gardiner, Glencoe (Ill.), 1959, p. 351).

³⁵ HEMPEL y OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 330. En 1931, O. NEUFELD se expresaba en los siguientes términos: «La empatía, la comprensión y otros procesos semejantes puede estimularlos el investigador, pero en la totalidad de los enunciados de la ciencia destacan tan poco como el buen café que estimulaba al especialista en su trabajo» (*Empirische Soziologie*, Viena, 1931, p. 56).

ta de esta explícita posición *metodológica* me parece oportuno volver sobre la relación *metódica* implícita de la teoría neopositivista de la explicación —en cuanto teoría analítico-lingüística— con la «comprensión». La mejor manera de hacerlo será basándonos en las argumentaciones con las que Hempel y Oppenheim fundamentan su explícita valoración de la «comprensión».

En primer lugar, ésta no es *necesaria*, «ya que la conducta de los psicóticos o de los hombres pertenecientes a una cultura muy distante del investigador resulta a veces explicable y predecible a partir de principios generales aunque el investigador que sienta o aplica dichos principios no fuese capaz de comprender empáticamente a esos hombres»³⁵.

Nada más admitamos la posibilidad de la «explicación» objetivamente distanciada de la conducta, incluso de su «predicción», en los casos mencionados, surge la cuestión de si la posibilidad se manifiesta de hecho en favor o en contra del carácter necesario de la «comprensión» de la conducta humana. ¿No cabe también dar la vuelta al argumento diciendo que sólo cuando nos ocupamos de los psicóticos o, al menos, de seres humanos muy alejados culturalmente de nosotros es cuando se nos ocurre renunciar a una comprensión inmediata de sus motivos y «explicar» objetivamente su conducta como proceso natural? Entonces abandonaríamos no sólo toda tentativa de carácter empático, sino también toda tentativa de diálogo. Pero con ello abandonaríamos incluso la posibilidad de comprobar si en realidad se trata de la conducta de seres humanos. ¿Cómo sabe Hempel que se trata realmente de psicóticos o de seres humanos de una cultura distante de nosotros? Ni siquiera esto podemos saber sin el supuesto de la comprensión, si nos vemos obligados a renunciar a la comprensión en beneficio de la explicación externa.

Frente a este caso extremo, cuasi científico-natural, podría demostrarse la irrenunciable necesidad de la comprensión de los motivos humanos poniendo el caso de un psiquiatra inglés que trata de «comprender» a otro francés o de un etnólogo americano a otro alemán —a ser posible mucho tiempo después de su muerte y con los papeles dejados por éste—, por estar él interesado —y con él la ciencia— en los puntos de vista y planteamientos de su colega. En este punto hay que recordar el hecho antes mencionado de que las operaciones lógicas de la ciencia —como precisamente subraya la teoría analítica de la ciencia— no parten de fenómenos simplemente dados, sino de enunciados en los que se describen fenómenos como «algo».

³⁵ *Op. cit.*, p. 331.

Antes de toda «explicación» de fenómenos, la ciencia tiene de hecho que «comprender» los llamados «enunciados básicos» de la explicación a la vez como protocolos de hechos y como interpretación humana de los fenómenos. Pues toda descripción de un hecho recién descubierto se comprende ya a sí misma, por así decirlo de un modo tácito, como interpretación vinculada universalmente al marco de la comunidad institucionahzada de intérpretes que convierte a la comunidad de experimentadores formada por los científicos de la naturaleza en un factor relevante desde el punto de vista de las ciencias del espíritu. La necesidad de la «comprensión» no se da aquí primariamente como necesidad de la empatía psicológica, sino como la necesidad de participación en el diálogo intersubjetivo. En la medida en que tal necesidad existe —cosa que al menos tiene que ser admitida por la comunidad de interpretación de los científicos— en ningún caso puede sustituirse por los métodos objetivos de la explicación «behaviorista». La explicación objetiva de hechos y el acuerdo intersubjetivo acerca de lo que debe explicarse son más bien funciones «complementarias» del conocimiento (en el sentido de N. Bohr). Se excluyen y se suponen mutuamente. Nadie puede sólo «comprender» sin presuponer al mismo tiempo un saber del objeto en el sentido de una «explicación» potencial. Mas, por otra parte, ningún científico puede «explicar» nada sin ser al mismo tiempo partícipe —como hermeneuta potencial— de un acuerdo intersubjetivo.

Ahora bien, es ciertamente innegable que las ciencias comprensivas del espíritu, ciencias que «hiperestilizan» (Rothacker) en un método científico la tarea de la «comprensión» de los puntos de vista humanos de la interpretación del mundo —tarea que en todo momento lleva a cabo el acuerdo intersubjetivo—, por sí mismas conducen a la necesidad de un «distanciamiento» parcial y temporal de la conducta humana en el sentido de su posible explicación objetiva. No sólo los psicóticos y las gentes pertenecientes a culturas exóticas, también los textos de los clásicos de la teología y la metafísica occidentales pueden suscitar la necesidad apremiante de una «explicación», más aún, de un «desvelamiento» de los «verdaderos» motivos no contenidos en la comprensión de sí mismo y del mundo que exhibe el autor y que, por tanto, no son susceptibles de comprensión empática³⁶. La comprensión empática de los motivos de los «asuntos de estado» de la historia política resultará a menudo tan poco satisfactoria al objeto de una comprensión unitaria de todas las acciones de los partícipes que la necesidad

³⁶ Piénsese por ejemplo en la «explicación» crítica de la Biblia que, arrancando del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, llevó a cabo la Ilustración.

de una comprensión más profunda de los verdaderos motivos de los seres humanos buscará la ayuda de una «explicación» psicológica o sociológica de las causas o las regularidades estadísticas de la conducta.

En este contexto adquiere a mi parecer todo su sentido el segundo argumento de Hempel y Oppenheim contra la «comprensión»: la comprensión no es «suficiente» porque «también puede darse un vivo sentimiento de comprensión (*empathy*) en aquellos casos en que juzgamos a una persona de un modo completamente falso»³⁷.

En este caso de comprensión insuficiente o francamente falsa de los motivos surge inmediatamente la pregunta de qué puede aquí aportar en definitiva una explicación objetiva de la conducta. El neopositivismo esgrime siempre la contrastabilidad empírica como criterio decisivo de una explicación científicamente utilizable. ¿Pero cómo contrastar la corrección de una explicación de la conducta humana que parte de los motivos como causa de ésta? ¿Cómo comprobar que existen o existieron determinados motivos en seres humanos? A este respecto hallamos en Hempel y Oppenheim una indicación notoriamente oscura:

...the presence of certain motivations may be ascertainable only by indirect methods, which may include reference to linguistic utterances of the subject in question, slips of the pen or of the tongue, etc.; but as long as these methods are «operationally determined» with reasonable clarity and precision, there is no essential difference in this respect between motivational explanation and causal explanation in physics³⁸.

Leyendo por encima este pasaje podría entenderse que en la constatación de motivos «por métodos indirectos» las «manifestaciones lingüísticas» de las personas en cuestión desempeñan de hecho un papel esencial. Una tesis semejante no podríamos menos de subrayarla, porque desde luego un diálogo (ya sea un diálogo exploratorio en la consulta de un médico o el interrogatorio de un juez o de una entrevista con fines demoscópicos) brinda la posibilidad más directa de averiguar algo acerca de los motivos de las personas; y, bien entendido, con más razón se impone el diálogo cuando se trata de contrastar una comprensión basada en la empatía psicológica y corregir una comprensión eventualmente falsa de los motivos del otro. Ciertamente ello no significa un control de la comprensión por medio de la «explicación» objetiva y su «contrastación» empí-

³⁷ HEMPEL y OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 331.

³⁸ *Ibid.*, p. 328.

rica, sino simplemente una corrección de la comprensión mediante una comprensión mejor. Tampoco podemos decidarnos a hablar a propósito de esta comprensión mediada por el lenguaje de un «método indirecto» de constatación de motivos a no ser que demos en suponer como método directo de comprensión una «empatía» de orden psíquico no mediada por el lenguaje¹⁹.

Sin embargo, en Hempel y Oppenheim no puede en absoluto tratarse de una comprensión lingüística normal cuando hablan de «métodos indirectos» de fijación de los motivos, ya que se proponen demostrar que la *motivational explanation* y su «contrastación empírica» no es en principio distinta de la explicación causal en la física. Por *linguistic utterances* hay que entender al parecer fenómenos tales como los lapsus verbales de Freud (*aslips of the pen or of the tongue*), lo que quiere decir —a la luz de la teoría neopositivista— procesos naturales objetivos que, en relación con los motivos ocultos, pueden concebirse como «síntomas».

Ahora bien, con esto se alude aquí de hecho a la posibilidad de una contrastación del conocimiento de los motivos humanos basado en el entendimiento intersubjetivo por medio de métodos objetivantes tales como los que, por ejemplo, se aplican en el psicoanálisis (y, *mutatis mutandis*, en la crítica de las ideologías). La característica esencial de estos métodos en el presente contexto estriba, a mi juicio, en la decidida ruptura del contexto comunicativo inmediato del diálogo intersubjetivo y en el distanciamiento del otro como objeto (ello puede acontecer en medio del diálogo con el otro, incluso hasta cierto grado es algo de suyo constitutivo de todo diálogo).

Con todo hay que preguntarse si estos métodos objetivos de conocimiento de los motivos o de contrastación de hipótesis sobre motivaciones son entendidos de un modo filosóficamente adecuado cuando se los concibe sin más como componentes de una explicación de la conducta humana en el sentido de la argumentación hempeliana, a saber, como métodos que están ahí a fin de hacer superflua la comprensión y, en resumidas cuentas, erigir una teoría nomológica y verificable en sus prognosis de la *«human behavior»*. El criterio propio de la explicación objetiva de tipo científico (natural) en el sentido del neopositivismo podemos distinguirlo perfectamente por el hecho de que ésta, tanto en el lenguaje de la teoría como en el lenguaje de la verificación empírica, se enfrenta al objeto como algo indepen-

¹⁹ Sobre los inconvenientes con que choea tal suposición —que bajo diversas formas hallamos en el neopositivismo— a la luz del análisis de los juegos lingüísticos del último Wittgenstein, véase *infra*, pp. 71 y ss.

diante, por el hecho, por tanto, de que —en el caso de la *motivational explanation*— pueda efectivamente sustituir a la «comprensión», esto es, al *entendimiento* (*Verständigung*) que comparte el lenguaje con los objetos, en virtud de la descripción lingüística que realiza. Sin embargo hay que preguntarse: ¿se da efectivamente semejante relación con el «objeto» en el caso del psicoanálisis o de la crítica de las ideologías?

No se negará que hay aquí un desligamiento del lenguaje de la comunicación intersubjetiva, como tampoco el efecto de objetivación estrechamente relacionado con él. Por otra parte hay que tener en cuenta, sin embargo, que la interpretación, por ejemplo, de los lapsus verbales como síntomas de motivos ocultos depende de que las «manifestaciones lingüísticas» sean al mismo tiempo «comprendidas» como lapsus a partir de la intención equivocada. Hasta aquí, el psicoanalista permanece en comunicación intersubjetiva con su «objeto». Pero en cuanto encaja los lapsus en el contexto conceptual de su propia teoría como síntomas —digamos en la teoría del complejo de Edipo— se plantea la cuestión de si debe aquí hablarse de una «explicación» o de una «comprensión» más profunda. Porque hay que pensar que el propio psicoanalista considera como conducta conformada a un sentido, esto es, como el lenguaje de una intención inconsciente, a un tipo de conducta que el investigador normal de las ciencias del espíritu no calificaría de conducta «con sentido» —por ejemplo, un tic o un olvido en ciertos asuntos—, es más, a síntomas corporales que dicho investigador normal confiaría desde el principio a la «explicación» del fisiólogo —como, por ejemplo, una alofia que se presenta en determinadas ocasiones.

Con todo, si sólo se hace valer como criterio decisivo para que se dé una «explicación» objetiva en el sentido de la teoría analítica de la ciencia la condición de que la verificación de la explicación sea realizable independientemente de la autocomprensión del objeto por medio de enunciados protocolares intersubjetivamente válidos, de ahí resulta en el caso del psicoanálisis la siguiente situación:

Se podría señalar en favor de la concepción positivista el hecho de que la «verificación empírica» de la *motivational explanation* implicada en el análisis se cumple de hecho en la protocolización de un proceso observable —por ejemplo, el de la desaparición de ciertos síntomas corporales patológicos en pacientes—. A lo cual se opone sin embargo la siguiente consideración: el éxito objetivo que se registra en el tratamiento analítico del paciente no aparece suficientemente probado como consecuencia lógica (como prognosis) en el sentido de la «explicación» analítica. Como es sabido, puede ser también pro-

vocado por el tratamiento —por mediación de la autognosis reactiva del paciente— aun cuando determinadas hipótesis motivacionales del analista no den completamente en el blanco. En todo caso podría darse una «verificación empírica» esencialmente más satisfactoria cuando el paciente no sólo va sanando, sino que además va «comprendiendo» mejor su propia conducta anterior a la luz de las hipótesis motivacionales del analista, como cuando con ayuda de la teoría del analista se le descubre lo impropio de las metas que hasta entonces se había propuesto, el yerro en sus verdaderos intereses vitales, etc.; en suma, cuando a la luz del psicoanálisis accede a una comprensión más profunda de sus motivos como posibilidades existenciales.

Pero en tal caso, el paciente —el objeto del análisis— vuelve finalmente a encontrarse con el terapeuta en un *solo* lenguaje intersubjetivo (el del mutuo entendimiento acerca de las posibilidades vitales)⁴⁰. Y la confirmación de la teoría, curiosamente no se obtiene ahora por medio de los «enunciados protocolares» del analista, sino por medio de las «comunicaciones» del objeto analizado. De modo que la «objetivación» y la «explicación» de su conducta no era el comienzo de una «ciencia natural» de la «conducta» (*behavior*) humana, sino, en fin de cuentas, sólo un «distanciamiento» temporal, una cuasi-cosificación del sentido vital comprensible que se justificaba en la exacta medida en que la persona no era aún transparente en su autocomprensión. La «explicación» estaba, en suma, al servicio de la «comprensión». Cosa que no ocurriría en el caso de que el psicólogo que explica la conducta pusiera, por razones económicas o políticas interesadas, sus teorías motivacionales al servicio de una dominación calculada de la conducta de los seres humanos. En este caso, la «explicación» de la conducta y la prognosis de la misma que aquella envuelve obran en su propio derecho. Pero en este caso tienen que reconocer el derecho de la «comprensión del sentido» como empresa complementaria indispensable. Porque un ser humano cuya conducta fuera de todo punto explicable no podría con esta ex-

⁴⁰ A un enjuiciamiento muy semejante del psicoanálisis llega Peter Winch, autor inspirado en el último Wittgenstein, en su libro *The Idea of a Social Science*, Londres, 1958, pp. 47 y ss. (*vid. infra*, pp. 69 y ss.). El modelo epistemológico aquí presentado para una metateoría del «psicoanálisis» ha ido afirmándose en desarrollos más precisos. A este respecto, véase en especial J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968, pp. 262 y ss., y A. LORENZER, *Spracherstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt, 1971. Para una valoración de carácter sintético, *vid.* G. RADNITZKY, *Contemporary Schools of Ve-tuscience*, Göteborg, 1968, 1970, vol. II, así como mi artículo «Communication and the Foundation of the Humanities», en *Acta Sociologica* vol. 15, 1, pp. 7-26.

plicación (y su correspondiente prognosis) tener «iniciativa» alguna.

Es evidente que estas consideraciones son fácilmente transferibles a la relación de la «sociología explicativa» con la «comprensión». Al modelo del *psicoanálisis* corresponde aquí el modelo de la *crítica de las ideologías*^{40a}. También aquí se consigue sin duda una corrección de la autocomprensión humana por métodos objetivantes. Pero también cabe en principio superar sus resultados —como, por ejemplo, el desenmascaramiento de intereses económicos— en una autocomprensión más profunda. Aunque habría que advertir respecto del criterio analítico-lingüístico de la «explicación» que así como el psicoanalista no puede en su «lenguaje objeto» desligarse completamente del lenguaje del objeto —el lenguaje de los sujetos que se comunican con él—, así tampoco le es ello posible al sociólogo (razón por la cual la «sospecha de ideología», por ejemplo, nunca podrá ser «total», porque entonces se pierde esta su función crítica —como ocurre en K. Mannheim— o bien afecta a la vez al propio lenguaje de la sociología anulando así su propia pretensión de verdad).

Pero consideremos ahora con algo más de precisión la relación entre «explicar» y «comprender» dentro de la sociología sirviéndonos de los ejemplos analizados por Th. Abel en su ensayo, representativo de la teoría analítica de la ciencia, «*The Operation called "Verstehen"*»⁴¹.

«Comprender» (*Verstehen*) es para Abel una «interiorización» (*Internalizing*) de situaciones observables de la conducta por recurso a las experiencias vitales personales. De este modo se efectúa —en una suerte de silogismo emocional— una conexión lógica entre los hechos observados. Abel incluye así en su concepto de interiorización de situaciones los postulados característicos de la teoría alemana de la comprensión desde Schleiermacher: la endopatía, el colocarse en la situación del otro, la reproducción de sus vivencias, etc. Asimismo admite que tal proceder conduce al sujeto que comprende a una vivencia de lo evidente, esto es, a la vivencia de la comprensibilidad de la conducta observada. Pero tal evidencia sólo es, según Abel, la evidencia de una conexión *posible* de hechos que se experimenta a la luz de las propias experiencias fácticas. Esta equivale lógicamente a la propuesta de una hipótesis explicativa *ad hoc* que presupone una máxima universal sobre la conducta inducida a partir de la experiencia personal.

^{40a} Vid. K. O. APPEL et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971.

⁴¹ En *Readings in the Philosophy of Science*, cit., pp. 677-78.

De este análisis de la *operation called «Verstehen»* concluye Abel que no hay que darle a ésta el valor de instrumento de análisis científico, ya que: 1. depende de la capacidad experiencial del sujeto que comprende y 2. no presenta ningún método de verificación: «Desde el solo punto de vista de la comprensión, todas las conexiones posibles son igualmente ciertas.»⁴² Por lo cual, «el examen de la probabilidad efectiva de los hechos requiere en cada caso determinado la aplicación de métodos objetivos de observación, por ejemplo experimentos, estudios comparativos, procedimientos estadísticos, etc.»⁴³.

Abel ilustra su análisis con el ejemplo, entre otros, de la correlación en una región agrícola entre una mala cosecha y el descenso del índice de matrimonios. Aparentemente puede aquí evidenciarse una conexión entre el factor de estímulo, la mala cosecha, y la reacción de la conducta mediante la comprensión de los temores y preocupaciones de los campesinos; pero en realidad sólo se trata de una hipótesis que es necesario probar por medio de los métodos objetivos de la sociología. De este modo podrá o no confirmarse la máxima universal de la conducta que se supone como comprensible (como la de que la disminución en los ingresos tiene por consecuencia la cautela a la hora de contraer obligaciones) como hipótesis con carácter de ley. Y eventualmente cabrá explicar la conducta media, reflejada estadísticamente, de los campesinos por medio de una regularidad nomológica que en absoluto equivalga a una máxima «comprensible» de la conducta. Sin duda ello deja en el científico como hombre —y lo reconoce Abel— un sentimiento de insatisfacción, pero no merma la validez científica de la explicación.

La concepción de Abel últimamente referida sobre la explicación científica de una conducta incomprensible arroja de hecho una clara luz sobre la diferencia última, la mayoría de las veces no sometida a reflexión, pero prejuzgada en toda con-

⁴² También esta tesis sólo adquiere plausibilidad suponiendo un aislamiento casi científico-natural de los hechos que se ponen en conexión, cosa que precisamente el investigador de las ciencias comprensivas del espíritu no suele proponerse. En el contexto de un proceso total más o menos comprensible (como una expedición militar, una determinada política, una determinada tendencia artística, etc.), la comprensión posible de conexiones particulares de hechos se delimita y precisa incesantemente por medio de la comprensión posible del todo y viceversa. El control objetivo que exige Abel se produce ya en la comprensión *in praxi* —al menos en cierta medida— a partir del contexto de aquello que es comprendido. Y la indagación de dicho contexto de acuerdo con el principio del «círculo hermenéutico» entre el todo y las partes, la experiencia de lo singular y la conceptualización tentativa es lo que constituye en la tradición de la «hermenéutica» el núcleo del método de la «comprensión». *Vid.* a este respecto J. WACH, *Das Verstehen*, 3 vols., Tübinga, 1926-33.

⁴³ ABEL, *op. cit.*, p. 685.

frentación, entre el *interés cognoscitivo* de la *science* por un lado y el de las «ciencias del espíritu» por otro. Sobre la base de una *explicación de la conducta incomprensible* es imposible tratar a los sujetos de la conducta como partícipes de la comunicación y la interpretación, por ejemplo consultando con ellos. Semblante *renuncia cognoscitiva*, por lo demás indispensable, no está implicada en el caso de la *explicación científico-natural*. Pero consideremos ahora, antes de recurrir a este motivo diferencial último de la teoría de la ciencia, la interesante crítica del análisis de Abel que desde la perspectiva de la «escuela hermenéutica» alemana hizo el autor noruego, antes citado, Hans Skjervheim⁴⁴.

Recurriendo a M. Weber, T. Parsons y W. J. Thomas, Skjervheim muestra cómo Abel restringe de antemano la problemática de la «comprensión» en las ciencias sociales al limitarse a las cuestiones que se inician con un *por qué*, el tipo de cuestiones a las que trata de responder la «explicación» objetiva. Pero en realidad, el científico social necesita ya de la comprensión para poner en claro la cuestión acerca de *qué* es lo que debe establecerse como hecho de la conducta. Así, resulta ingenuo establecer con Abel y la mayoría de los behavioristas los hechos que han de ponerse en conexión, el factor de estímulo por una parte y la respuesta conductual por otra, como hechos *objetivamente dados* sin más. Pues ya estos mismos presupuestos objetivos de su enfoque y la posible verificación de la comprensión (o la explicación) de los motivos (o las causas) sólo pueden ser determinados mediante una comprensión subjetiva en sentido amplio. Analizados con más precisión, estos hechos quedan constituidos en cuanto a la determinación de lo que ellos son, es decir, en cuanto a su imprescindible significación como hechos dados, desde la perspectiva situacional tanto de los actores cuya conducta es estudiada como del investigador que la *comprende*⁴⁵.

La constitución subjetiva del sentido por parte de los actores y por parte del investigador no se encuentran, empero, en principio separadas por un abismo como el existente, según los presupuestos de los positivistas, entre la comprensión del mundo meramente subjetiva por un lado y los hechos en el sentido del lenguaje intersubjetivo de la ciencia por otro. Más bien viene aquí presupuesta una mutua relación comunicativa entre los conceptos de los actores y los del investigador. De hecho, el científico social no podría hablar del índice de suicidios, matrimonios, divorcios, resultados electorales, etc., si los actores no

⁴⁴ SKJERVHEIM, *op. cit.*, pp. 33 y s.; cfr. también p. 64.

⁴⁵ *Ibid.* también sobre este punto G. H. VON WRIGHT, *op. cit.*, pp. 132 y ss.

podieran en principio comprender su conducta en estos conceptos.

Respecto del ejemplo de la correlación entre las malas cosechas y el descenso en el índice de matrimonios, Skjervheim hace a Abel la pregunta de cómo sabe él lo que es una mala cosecha, si por los botánicos o más bien, después de todo, por los campesinos mismos. Es por éstos por quienes en todo caso tiene que llegar a la averiguación —por ejemplo, a través de una encuesta, lo que significa por medio de una comprensión actual— de si ellos llamarían a un determinado acontecimiento natural —eventualmente definible por el botánico— «mala cosecha».

Con su concepto de «comprensión actual», tomado de M. Weber, para la determinación de lo que se haya de considerar hechos sociales, Skjervheim consigue en definitiva, por decirlo así, penetrar en la línea defensiva del argumento neopositivista —la referencia a los procedimientos objetivos de verificación— y acometer por su retaguardia. Basándose en T. Parsons⁴⁵ plantea en primer lugar la cuestión acerca de cómo obtiene el científico social los datos que él precisa para la verificación objetiva de una explicación. El filósofo analítico habla de observaciones, comparaciones y, en particular, sondeos estadísticos. Skjervheim subraya, por contra, que todos estos procedimientos para establecer los hechos sociales presuponen ya la *comprensión actual* del sentido; incluso las comprobaciones estadísticas tienen que apoyarse en encuestas o lecturas de documentos, por ejemplo de los registros civiles.

Si consideramos con algún distanciamiento la confrontación de Skjervheim con los analíticos neopositivistas, nos damos cuenta de que el representante de la «comprensión», es decir, de las «ciencias del espíritu» y los representantes de la «explicación», esto es, de las *social* o *behavioral sciences* objetivas pueden recíprocamente penetrar en el campo opuesto y acometer por la retaguardia. Los representantes de la explicación objetiva hacen observar que los resultados de la «comprensión» sólo tienen una validez precientífica y heurístico-subjetiva y que en todo caso pueden y deben ser completados y contrastados por métodos analítico-objetivos. El representante de la «comprensión» por su parte hace observar que toda obtención de datos en las ciencias sociales —y, por consiguiente, toda contrastación objetiva de hipótesis— presupone ya la «comprensión actual» del sentido (*observational understanding*).

Desde los puntos de vista que desarrollamos al final de nuestra confrontación con Hempel y Oppenheim habría que añadir

⁴⁵ T. PARSONS, *The Social System*, 1951, p. 544, nota 4.

que ambas partes tienen razón, pero que no se hacen justicia la una a la otra, como se puede demostrar.

La debilidad de la argumentación de Skjervheim se muestra, a mi juicio, en que no acierta a reconocer en su justa medida la posibilidad, de hecho existente, de que los métodos objetivos de explicación funcionen como instancias de control de la comprensión propia y ajena de los seres humanos. No se puede, a mi juicio, hacer justicia al significado, por ejemplo, de los sondeos estadísticos como fondo objetivo sobre el que contrastar y corregir la comprensión de situaciones y motivaciones remitiéndose al presupuesto elemental de una comprensión de los datos particulares sobre los que se apoya la estadística.

Ciertamente puede admitirse, en el sentido de Skjervheim, que todos los llamados «datos observacionales» sólo adquieren su sentido como tales en las ciencias sociales dentro de un contexto *hermenéutico* amplio. La interpretación de los datos no se efectúa, desde luego, en las ciencias sociales en el sentido de un «lenguaje teórico» meramente aplicado a objetos naturales carentes de lenguaje, sino en el sentido de un «lenguaje teórico» que como mínimo ha de tener en cuenta la autocomprensión lingüística de los objetos humanos. Los métodos estadísticos para la obtención objetiva de datos sólo pueden conducir a fin de cuentas a resultados que en principio han de poder ser interpretados también por los propios objetos humanos de las ciencias sociales en el sentido de su autocomprensión. Así, por ejemplo, los datos para un control estadístico de las hipótesis arriba mencionadas sobre los motivos del descenso del índice de matrimonios en los campesinos sólo pueden evaluarse en el sentido de una confirmación, en principio posible, por los propios campesinos —es decir, en el sentido de una corrección de su autocomprensión oficial en favor de los motivos no considerados o no confesados que en condiciones situacionales particulares no sólo actuaron como *causas*, sino que también son comprensibles como *motivos*. Una generalización de los síntomas fundamentada de modo estadístico que no pueda interpretarse en este sentido no valdría como *teoría sociológica*, aun cuando tuviera éxito como «técnica de pronóstico»⁴⁶.

⁴⁶ Como ha mostrado St. TOULMIN (*Voraussicht und Verstehen*, Frankfurt, 1968), una «generalización de síntomas» como «técnica de pronóstico» no tendría que valer tampoco como «explicación teórica» en el sentido de la ciencia natural. La relación complementaria entre auténticas explicaciones científicas y explicaciones hermenéuticamente mediadas en las ciencias sociales radicaría más bien en que las primeras han de profundizar en su «existencia» según leyes naturales, mientras que las segundas han de hacerlo en la autocomprensión humana.

Esta acentuación, en principio legítima, de la problemática hermenéutica en la obtención de datos por parte de las ciencias sociales no debe, a mi juicio, hacer olvidar que los métodos objetivos de verificación que exige Abel cumplen una función de contrastación y control de la «comprensión». Esta función sólo en escasa medida resulta entorpecida en la práctica por el hecho de que los enunciados protocolares particulares sobre los que se apoya implican a su vez una comprensión.

Pero esta misma argumentación hecha desde el contexto de la praxis científica puede también emplearse en favor de la comprensión en las ciencias del espíritu.

Así como no es posible ocultar el efecto de objetivación que de hecho se produce en las observaciones estadísticas de las ciencias sociales por recurso a la comprensión implicada en cada observación particular, tampoco tiene sentido, por otra parte, exigir para toda comprensión del sentido una científicización por medio de métodos explicativos objetivos. A lo sumo ello tiene sentido evidentemente cuando se trata de la comprensión del lenguaje en forma hablada o escrita. El representante de la *science* objetiva tiene que reconocer aquí —como miembro de una comunidad humana de interpretación, comunidad complementaria en el sentido antes indicado del carácter de datos de los hechos objetivos— la comprensibilidad del sentido fijado en signos como un dato en sí irreductible (él no puede, por ejemplo, considerar los enunciados protocolares de sus colegas como «*verbal behavior*», porque para ello precisaría nuevos enunciados protocolares y así *ad infinitum*).

Pero el representante de la *science* objetiva no sólo tiene que reconocer en la práctica la «comprensión» como presupuesto irreductible de su propia pertenencia a la «comunidad de interpretación» de la ciencia, sino que además no puede discutir en serio el hecho de que esta comprensión fija respecto al mundo una dimensión con carácter propio de tareas científicas que no se pueden resolver por métodos objetivos. Así, por ejemplo, la comprensión de una lengua extranjera no puede sustituirse por la comprobación exacta de la frecuencia estadística con que aparecen en la misma las diferentes palabras. Tales métodos estadísticos podrán sin duda emplearse también —en cuanto suministradores de criterios objetivos— en el marco de la comprensión (así, en el estudio de lenguas desconocidas pueden ponerse al servicio de una comprensión de su estructura gramatical), pero no por eso sustituyen a la «comprensión». Porque, tomado en sí mismo, el conocimiento de la frecuencia estadística con que aparecen las palabras en una lengua no funda en

absoluto el conocimiento del hecho de que nos ocupamos de las palabras de una lengua⁴⁷.

El filósofo analítico del lenguaje reconocía de hecho implícitamente la comprensión del sentido como un *método científico* autosuficiente cuando, desde la introducción por Carnap del «modo de hablar formal», postulaba implícitamente la sustitución del análisis material por el análisis proposicional. Vista desde esta perspectiva, la metodología analítica sustituía paradójicamente la «explicación» de los viejos positivistas por la «comprensión», pues en rigor sólo estimaba como análisis científico la comprensión de una conexión de sentido expresada de modo simbólico; la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones. En el lugar de las «causas» de los «acontecimientos» ponía los «motivos» para la inferencia de las proposiciones^{47a}.

Ciertamente se trata aquí sólo de un caso límite de la comprensión, que podríamos distinguir de la «explicación» y de la «comprensión» específica de las ciencias del espíritu llamándolo con Rothacker⁴⁸ «concepción» (*Begreifen*) (de una conexión de sentido intemporalmente válida). Ni la explicación analítico-causal de la ciencia natural ni la comprensión hermenéutica del sentido pueden reducirse a la «concepción» de la estructura lógica. En ambos casos, el intento de reducción coincidiría con la abstracción, constitutiva de la «*logic of sciences*», de la «dimensión pragmática» del lenguaje de la ciencia (del lenguaje de sus planteamientos y problemas, lo que también significa de sus intereses cognoscitivos); tal intento se basaría, en suma, en una «*abstractive fallacy*». En rigor, las conexiones de sentido concebibles, es decir, comprensibles por pura necesidad lógica, sólo representan una de las dimensiones del lenguaje y, con ello, de la comprensión: la dimensión que se refleja en la sintaxis de los signos de un lenguaje formalizado como cálculo. Ya en la matemática⁴⁹, y por completo en las ciencias empíricas

⁴⁷ Sobre este argumento *vid.* P. WISCIT, *op. cit.*, quien, sin embargo, no tiene en cuenta la posibilidad de una mediación de la comprensión por los métodos objetivos (*vid. infra*, pp. 88 y ss.). *Vid.* asimismo la crítica de N. CHOMSKY a «Verbal Behavior» de Skinner, así como a los métodos taxonómicos de la vieja lingüística americana de la escuela de Bloomfield. Sobre este punto, *vid.* mi artículo «Die Sprachtheorie N. Chomskys und die Philosophie der Gegenwart» (*infra*, pp. 251 y ss.).

^{47a} Esta observación parece encontrar una cierta confirmación reciente en la propuesta de Käsbauer de hablar de *Begründung* (*ratio*) en lugar de *Erklärung* (*explanatio*), como refiere W. STEGMÜLLER en *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Berlín-Heidelberg, Nueva York, 1969, p. 760.

⁴⁸ *Cfr.* E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn, 1947, pp. 119 y ss.

⁴⁹ *Cfr.* K. GÖDEL, «Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systemes», en *Monatshefte für Mathematik und Physik*, vol. 38 (1931), fasc. 1.

-que el positivismo intenta unificar-, se hace notar el peso de la dimensión semántica^{49a} del lenguaje también como problema hermenéutico: el «concebir» lógico se halla en cierto modo encerrado en la «comprensión» del significado material de los conceptos y proposiciones, significado que no puede reducirse a estructuras formales.

Si, como postulaba el «atomismo lógico» de Russell y el joven Wittgenstein, hubiera *una* sola forma lógica de representación lingüística del mundo⁵⁰ y, por tanto, una sola semántica trascendental que suponer en el lenguaje de la ciencia, el neopositivismo podría esperar resolver el problema de la comprensión lingüística con la construcción semántica del lenguaje unificado de la *unified science* de modo totalmente independiente de la actividad hermenéutico-lingüística de las ciencias comprensivas del espíritu (incluyendo una historia hermenéutica de la ciencia natural). Pero esta idea ha quedado de hecho reducida en los actuales representantes del neopositivismo como mucho a la vaga exigencia de un lenguaje de cosas intersubjetivamente verificable. El principio carnapiano de tolerancia es de hecho válido en la construcción de lenguajes, pero en la práctica significa que la reconstrucción lógica del lenguaje en los sistemas semánticos queda, al interpretarla, encerrada en el uso lingüístico acreditado de las ciencias surgidas históricamente⁵¹ ✓

^{49a} Como veremos en el apartado siguiente, se trata de la dimensión semántica pragmáticamente integrada. Esta condición la tiene en cuenta desde el principio P. Lorenzen, a mi parecer, en su fundamentación «operativa» de la lógica y la matemática. Esta fundamentación viene a desembocar —a la luz del último Wittgenstein (vid. infra)— en una construcción sintética *a priori* de juegos lingüísticos. Cfr. LÖRENZEN, *Metamathematik*, 1962, así como, del mismo autor, *Methodisches Denken*, Frankfurt, 1968.

⁵⁰ El «atomismo lógico» de Russell y Wittgenstein, y aún el neopositivismo temprano de Schlick y Carnap, confundían —como ya antes Leibniz— la «forma interna del lenguaje» con la forma en el sentido de la lógica formal que indudablemente viene presupuesta en todo uso consecuente del lenguaje. Esta confusión, que afecta al concepto central nunca definido, pero rector de la especulación, de «forma lógica» del lenguaje condujo a que al comienzo —y en nombre de una sola lógica formal— se establecieron prescripciones semánticas para el uso lingüístico de los filósofos (por ejemplo Russell al aplicar la teoría ramificada de los tipos al uso de las expresiones «es» o «existe», y Carnap —contra Heidegger— para el uso de la expresión «nada»); posteriormente, por el contrario —y en nombre del pluralismo de las reglas posibles del uso del lenguaje—, se puso en cuestión de un modo innecesario que la lógica formal fuera el presupuesto del uso consecuente del lenguaje.

⁵¹ Que no es posible sustituir la «comprensión» hermenéutica de «teorías» por una reconstrucción puramente lógica, es algo que entretanto ha ido mostrando el giro experimentado por la escuela popperiana bajo el efecto de la obra de Th. Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions*. Las teorías de Galileo y Kepler, por ejemplo, no sólo no pueden deducirse de la teoría newtoniana como casos especiales válidos bajo condiciones limitadas ni éstas a su vez de la

Metodológicamente, este desarrollo cuajó en el concepto, introducido por Ch. Morris y aceptado por R. Carnap, de *pragmática* de los signos como la tercera dimensión del lenguaje junto a la sintaxis y a la semántica²². Morris, autor procedente del pragmatismo, subrayaba explícitamente lo que Carnap sólo tardíamente reconocería: que también la semántica, reconstruida de modo lógico, del lenguaje científico está básicamente fundada en la correspondiente pragmática de los signos. Lo cual significa, formulándolo de modo cuasi-behaviorista, que las proposiciones del lenguaje científico tampoco designan los hechos como tales, sino los hechos dentro del medio en que se desarrolla la conducta (*behavioral environment*) de los científicos que interpretan las proposiciones por su uso. En el lenguaje de las ciencias del espíritu tradicionales habría que decir que el significado de los signos lingüísticos no puede comprenderse sin presuponer una intención de significado que se expresa en los signos. Dicho de otra manera: los hechos de la ciencia no se constituyen para un «sujeto en general» (del «lenguaje en general»), sino sólo desde un horizonte humano concreto de significatividad.

Ahora bien, es evidente que con ello queda anulado el paso que dio Wittgenstein en el *Tractatus* al reducir la forma lógica de las proposiciones «intencionales» o de «creencia» a la forma lógica de las proposiciones semánticas. Y esta invalidación de la reducción semántico-trascendental de las ciencias del espíritu nos parece consecuente si tenemos en cuenta que la idea (leibniziana) de un solo lenguaje universal lógico y ontológico, cuyo sujeto trascendental representa «los límites del mundo», fue entretanto —en la segunda fase de la filosofía analítica— paulatinamente abandonada. Si en el mismo lenguaje de la ciencia

teoría einsteiniana. Ni siquiera pueden ser «falsadas», en el sentido de Popper, por una teoría más comprensiva. Más bien es evidente que lo que hay que considerar en la reconstrucción de las teorías es un cambio en los «paradigmas» (Th. Kuhn) de juegos lingüísticos o en los «programas de investigación» (I. Lakatos), lo que fuerza a una reconstrucción hermenéutica de la historia de la ciencia. Cf. I. LAKATOS y A. MESCAREVI (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970, e I. LAKATOS, «History of Science and its Rational Reconstructions», en R. C. BUCK y R. S. COHEN (eds.), *P.S.A.*, 1970, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 8, 1971. Me interesa valorar este giro *histórico-científico* en la lógica analítica de la ciencia como confirmación de la tesis fundamental de este ensayo: que el *método* metacientífico o de la lógica analítica de la ciencia ha venido a recluir a la *metodología* propia de la «ciencia unificada» al producir ella misma un paradigma no cientifista de *ciencia del espíritu comprensiva*, a saber, la reconstrucción de la historia interna de la ciencia (Lakatos).

²² Véase mi artículo en *Philosophische Rundschau*, 7 (1959), pp. 161-181, así como el de E. THURMANN, *ibidem*, 8 (1960), pp. 131-159 (*vid. supra*, pp. 130 y ss.).

no es posible partir de que los sujetos del uso lingüístico se encuentren ya y por completo de acuerdo en el sujeto trascendental del lenguaje unificado, las cuestiones analítico-lingüísticas acerca del sentido de los símbolos del lenguaje parecen ahora reducirse en gran medida a cuestiones hermenéuticas acerca de la *comprensión* de las *intenciones con sentido* que se hallan tras los símbolos.

Con esta suposición situamos el problema de la comprensión hermenéutica en el horizonte de la tercera fase de la filosofía analítica, fase que se aparta de la construcción de lenguajes ideales lógicos de la ciencia viéndolo su tarea en el análisis descriptivo del uso del lenguaje corriente y cotidiano.

4. LA DISOLUCIÓN DE LA AMBIGÜEDAD EN LA INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DEL ÚLTIMO WITTGENSTEIN Y EL PROBLEMA RESIDUAL DE LA MEDIACIÓN DIALÉCTICA ENTRE LA «COMPRESIÓN» INTERPERSONAL Y LA «EXPLICACIÓN» CUASI-NATURALISTA

La tercera fase de la filosofía analítica, vista por sus representantes británicos como la verdaderamente revolucionaria³¹, aparece bajo la impronta de la filosofía posterior de L. Wittgenstein tal como viene expuesta en los *Blue and Brown Books*, lecciones dictadas en el período de 1933-35. Aquí y en las *Philosophische Untersuchungen*, publicadas póstumamente en 1953, parece confirmarse ya, sin más que echarles una ojeada, nuestra previsión de que la filosofía analítica del lenguaje, tras el abandono de la idea del lenguaje unificado, tuviera que volverse hacia la hermenéutica de las intenciones con sentido y, con ello, hacia la problemática tradicional de las ciencias del espíritu.

La problemática de la comprensión de expresiones como «pensar», «creer» y, en definitiva, del «comprender» mismo, que Wittgenstein había resuelto de un modo apodíctico en unas pocas proposiciones del *Tractatus*, ocupará, en efecto, un espacio cada vez mayor en su obra posterior hasta hacerse dominante. Sin embargo, la diferencia en el tratamiento con respecto al *Tractatus* no es tan grande como acaso se admitiría en un principio. El método propio del pensamiento wittgensteiniano sigue siendo el del *análisis lingüístico*. En el contexto de

³¹ Cfr. las observaciones de G. A. PAUL sobre Wittgenstein en *The Revolution in Philosophy* (ed. de A. J. AYER et al.), Londres, 1955. Vid. asimismo J. HARTMACK, *Wittgenstein und die moderne Philosophie*, Stuttgart, 1962, p. 56.

nuestra problemática ello quiere decir de forma crítica y negativa que el antipsicologismo radical del *Tractatus* (o, más precisamente, la intención de desenmascarar el lenguaje conceptual hipostatizante de una «psicología superficial») persiste todavía; es más, se agudiza en el programa de una destrucción de aquella ontología de los estados y actividades anímico-espirituales que G. Ryle intentará posteriormente derivar de Descartes como «teoría paramecánica del espíritu»⁵¹. Ello significa al mismo tiempo que es aún más difícil conectar directamente al último Wittgenstein con la filosofía tradicional de las ciencias del espíritu que al Wittgenstein del *Tractatus*. Porque la metafísica del espíritu y del sujeto propia del idealismo moderno, que hizo lingüísticamente posible —pese a todas las reservas empiristas— la fundamentación clásica de las «ciencias del espíritu» en el siglo XIX, no sólo la reduce Wittgenstein, como en el *Tractatus*, al místico caso límite de una semántica trascendental, sino que la trata además, con todo el lenguaje conceptual de la metafísica occidental, como una enfermedad del lenguaje.

Sin embargo se descubre aquí enseguida —lo que también quiere decir: en la dialéctica histórica de las tentativas de la filosofía analítica en el terreno de la teoría de la ciencia, como tratamos de poner de relieve en este estudio— el punto en el que los enfoques de Wittgenstein lindan con los de una moderna filosofía de las ciencias del espíritu. Y se mostrará que incluso en el último Wittgenstein la relación decisiva con nuestro tema sólo aparece si se incluye en la discusión, además de lo que él temáticamente dice, el *método de análisis lingüístico* ejercido de hecho.

En primer lugar, Wittgenstein coincide, incluso en el aspecto crítico y negativo, con la teoría de la comprensión del neokantismo del sudoeste alemán, así como, por otra parte, con el análisis de la intencionalidad de Husserl en su convicción, incansablemente expresada en numerosos ejemplos, de que conceptos como «comprender», «pensar», «creer», «esperar», etc., no designan estados anímicos, sentimientos, vivencias o procesos anímicos en el tiempo. Desde luego, Wittgenstein no dice tal cosa con el fin de buscar lo designado por las expresiones intencionales en «actos espirituales» que se refieren a un «sentido» idealmente válido o algo por el estilo. Para Wittgenstein esto sólo significa sustituir hipóstasis contrastables por otras no contrastables. En Wittgenstein se trata de reconocer que palabras como «comprender», «pensar», «esperar», etc., no desig-

⁵¹ Cfr. G. RYLE, *The Concept of Mind*. Londres, 1949, cap. I: «Descartes' myth».

nan nada en absoluto; no se utilizan como «nombres» por medio de los cuales es nombrado «algo» en una descripción de hechos. El alumno de matemáticas que ante la explicación de una fórmula exclama «¡ahora comprendo!» no pretende informar a su profesor de su estado anímico, no pretende en absoluto describir algo; antes bien, lo que pretende decir es: «ahora sé cómo proceder»⁵⁵. Quien dice: «espero que venga esta tarde», no describe un estado anímico como acaso lo hace el que dice: «estoy pendiente de que venga»⁵⁶. Asimismo —para variar un ejemplo de G. Ryle que pone bien de relieve la idea fundamental de Wittgenstein— tampoco podemos preguntar: «¿Cuánto tiempo estuvisteis refiriéndoos ayer tarde?» igual que preguntamos: «¿Cuánto tiempo estuvisteis discutiendo ayer tarde?». El referir (*Meinen*) no refiere, evidentemente, ninguna «actividad», ni siquiera «espiritual».

Ahora bien, ¿cómo asumir positivamente el significado de las llamadas expresiones «intencionales» si ni siquiera puede partirse de que éstas «designen algo»?

En este punto hemos de recordar la actitud básica de la filosofía analítica del lenguaje inaugurada por Wittgenstein. En el *Tractatus*, la función de las expresiones intencionales como «referirse a» (*meinen*) era concebida como algo a lo que no cabe referirse, es decir, «designar» como algo. Su función debía ser idéntica a la de referir, es decir, a la función designadora del lenguaje en general. Su función se «muestra», según el primer Wittgenstein, en la función del lenguaje. No muy distinta parece la solución del problema, si es que puede en el último Wittgenstein hablarse de soluciones a problemas, en las *Philosophische Untersuchungen*. La diferencia con respecto al primer Wittgenstein estriba en que ahora la función del lenguaje no se define ya en el sentido del «atomismo lógico» —lo que quiere decir en el sentido del modelo de la «designación» de objetos, que acompaña a la lógica occidental desde sus comienzos, en el marco de la «representación» o «descripción» de estados de cosas. Este modelo de concepción del lenguaje —modelo en última instancia prejuzgado por la posición filosófica de la conciencia que caracteriza a la «teoría»— es reemplazado por el nuevo concepto clave del último Wittgenstein: el concepto de «juego lingüístico» o, mejor dicho, de los «juegos lingüísticos».

Estos «juegos lingüísticos» se diferencian del lenguaje *único* y figurativo del mundo propio del sujeto extramundano (trascendental) concebido al principio ante todo porque son pensa-

⁵⁵ WITTGENSTEIN, *Philos. Unters.*, I, §§ 154, 179, 180, 321.

⁵⁶ *Ibid.*, § 577.

dos en cada caso como unidades concretas distintas, aunque emparentadas entre sí, de uso lingüístico, forma de vida y apertura del mundo. En la descripción de estos juegos lingüísticos se «muestra», según el Wittgenstein posterior, lo que es una intención con sentido. Según Wittgenstein, ésta no puede ser pensada aislada del «empleo del lenguaje», lo que a la vez significa que puede ser pensada desde una determinada praxis conductual, la cual es ella misma, en cuanto juego lingüístico, una «forma de vida» dotada de sentido. En esta integración de las intenciones con sentido que se trata de comprender y, a su vez, de la comprensión misma en los «juegos lingüísticos» tiene que basarse nuestra pregunta por la utilidad que la tercera fase de la filosofía analítica puede rendir a una filosofía de las «ciencias del espíritu».

En este punto hay que añadir una observación sobre las dificultades de método para una interpretación adecuada de la filosofía del último Wittgenstein. La obra filosófica posterior de Wittgenstein no forma ningún sistema, sino —como el propio autor hace constar resignadamente en el prólogo a las *Philosophische Untersuchungen*— «un conjunto de apuntes paisajísticos». Agotar la multitud de tales «observaciones filosóficas» en todas las intenciones que expresan, esto es, pensarlas independientemente hasta el final, es algo totalmente imposible en el marco de nuestra esquematización histórica de la filosofía analítica. Aquí sólo podemos tratar de poner de manifiesto las consecuencias generales del método de análisis de los juegos lingüísticos para una filosofía de las ciencias del espíritu^{26a}.

En esta situación nos sirve de ayuda la afortunada circunstancia de que hace algunos años un autor inglés haya tomado sobre sí esta misma tarea. Desde la perspectiva alemana, el libro de Peter Winch *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Londres, 1958) puede caracterizarse, en efecto, como el intento de desarrollar las consecuencias de la concepción wittgensteiniana de los juegos lingüísticos para una fundamentación filosófica de las «ciencias del espíritu».

Ante todo hay que observar que la interpretación que da P. Winch de Wittgenstein, inspirada en Collingwood y M. Weber, se aparta en gran medida de la habitual de los sucesores de Wittgenstein en las escuelas analíticas de Cambridge y Oxford. En cierto modo puede calificarse de un pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein.

Winch piensa con Wittgenstein en tanto que de hecho pone de relieve algunas de las más importantes implicaciones de la

^{26a} Vid. mi artículo «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens» en el tomo I de este libro, pp. 321 y ss.

concepción de los juegos lingüísticos en toda su dimensión. Así, el mutuo «entretrejimiento» de «identificación» (o constitución del objeto) y «regla» por un lado y de regla y forma social de vida por otro, así como el «entretrejimiento» a su vez ahí implicado de la praxis conductual que sigue una regla con la reflexión, posible en principio, sobre las prescripciones de la regla⁵⁷. Partiendo de Wittgenstein, Winch desarrolla la función del «comprender» como un sistema formado por el entretrejimiento de los presupuestos del juego lingüístico. Pero Winch piensa contra Wittgenstein en tanto no extrae de estas implicaciones de la concepción de los juegos lingüísticos la consecuencia de que la filosofía sea un juego lingüístico que discurre en el vacío y –paradójicamente– pueda llevar a cabo la tarea de desenmascarar críticamente las razones de su propio origen dondequiera que sobrevienen dificultades en el empleo del lenguaje y, con él, en la comunicación social.

Winch toma posición explícitamente contra esta «*underlbourer conception of philosophy*» puramente negativa que Wittgenstein comparte con la mayoría de los analíticos, concepción que ya en el *Tractatus* viene pensada hasta sus últimas consecuencias y en forma paradójica como desarrollo de una vieja tendencia de la filosofía británica⁵⁸. En lugar de ello, la filosofía se convierte para él en la ciencia de las formas *a priori* de la comprensión de la realidad, que en cuanto «formas de vida» ligadas a ciertas reglas son a la vez formas *a priori* de las «interrelaciones sociales»⁵⁹. La estrecha conexión que Wittgenstein había establecido dentro de una situación –y antes que él los pragmatistas desde Peirce– entre el problema del significado y el de la conducta humana, no la interpreta Winch, como la mayoría de los analíticos –que en este punto pueden apoyarse en ciertas manifestaciones de Wittgenstein⁶⁰–, como reducción de la comprensión del sentido a descripción empírica y objetiva de la conducta, sino que, justamente al contrario,

⁵⁷ Cfr. P. WINCH, *op. cit.*, pp. 28 y 36. Sobre este punto, cfr. Wittgenstein, *Philos. Unters.*, I, § 225.

⁵⁸ Cfr. P. WINCH, *op. cit.*, pp. 3 y ss.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 40 y *passim*.

⁶⁰ Así en los *Blue and Brown Books* (p. 69): «The use of the word in practice is its meaning». Y en las *Philosophische Untersuchungen* al analizar el juego lingüístico de los obreros de la construcción (I, § 6): «¿No entiende el grito ¡baldosa! quien de una u otra manera actúa ateniéndose a él?» Cfr. también *Remarks on the Foundations of Mathematics*, III, § 32: «A mí no me interesa la intelección inmediata de una verdad, sino el fenómeno de la intelección inmediata. No (sin duda) como un fenómeno anímico particular, sino como un fenómeno de la acción humana. Yo pregunto: ¿cuál es el comportamiento característico de los hombres que entienden algo inmediatamente?, ¿cuál es la consecuencia práctica de esa intelección? Cfr. sin embargo *Phil. Unters.*, I, §§ 197, 307 y 308.

excluye a toda conducta humana —en la medida en que hay que concebirla como gobernada por reglas, lo que a la vez significa que comprende y resulta comprensible para otros— de la jurisdicción de los métodos empírico-objetivos. Precisamente porque la comprensión, según los enfoques de Wittgenstein, no puede concebirse en sus presupuestos *a priori* independientemente del juego lingüístico como forma social de vida, la sociología no es para Winch, en cuanto ciencia de las formas sociales de vida, ninguna *science* empírico-generalizante, sino que, en cuanto ciencia de las formas de la comprensión, es en lo fundamental idéntica a la filosofía como teoría del conocimiento (*epistemology*)⁶¹.

De este modo, ese particular antagonismo entre *metodología* científica y *método* filosófico que hemos venido siguiendo a través de la evolución de la filosofía «analítica» como legado de la fundamentación wittgensteiniana contenida en el *Tractatus*, se resuelve unívocamente en Winch a favor de los presupuestos *metódicos*. Y con ello se confirma nuestra conjetura heurística de que la filosofía analítica del lenguaje tiene que guardar, por el lado de su problemática del significado, una relación positiva con la concepción de las «ciencias del espíritu». Winch retorna, en efecto, haciendo una reflexión histórica, al punto donde la concepción alemana de las «ciencias del espíritu» tuvo con Dilthey su polémico arranque: la *Logic of the moral sciences* de J. St. Mill en el contexto de su sistema de la lógica inductiva. Y Winch reafirma de hecho, en su confrontación central con la concepción positivista de una sociología explicativa desde Mill hasta Pareto y Durkheim, la tesis de Dilthey y su escuela de que la «comprensión» de la vida humana es por propia índole distinta de la «explicación» de los fenómenos no humanos de la naturaleza y que, por tanto, la apertura de la realidad histórico-social no tiene que adoptar los métodos de la ciencia natural⁶².

Con esta decisión, Winch no retorna, desde luego, al concepto de «comprensión» de orientación psicológica propio de Schleiermacher y Dilthey, como se muestra claramente en su confrontación con M. Weber. Su pretensión es más bien concebir la «comprensión» a partir de la concepción de Wittgenstein de los juegos lingüísticos de modo que no se exponga ya a la objeción del lógico de la ciencia de que sólo puede explicar las razones de su validez de modo psicológico (como ponerse en el lugar del otro) o por recurso a una intuición irracional. En este punto nos ceñiremos de nuevo a una consideración más preci-

⁶¹ WINCH, *op. cit.*, p. 43.

⁶² *Ibid.*, caps. III y IV.

sa de los presupuestos del método analítico-lingüístico procedente de Wittgenstein a fin de poder calibrar su aportación específica a la problemática de los fundamentos de las ciencias del espíritu.

La filosofía «analítica» viene caracterizada desde sus comienzos con B. Russell y el primer Wittgenstein por un antipsicologismo que sobrepasa con mucho en radicalismo al del neokantismo y al de la fenomenología husserliana. Ello se muestra, entre otras cosas, en el hecho de que en toda la filosofía analítica no tiene ya cabida una problemática de la «conciencia» y sus «actos de conocimiento» ni su correspondiente teoría «mentalista» del significado o de las ideas. La misma expresión «teoría del conocimiento» la tenía el primer Wittgenstein proscrita por psicologista⁶³; y, en efecto, esta disciplina ha sido hoy en gran parte relevada —al menos en el mundo anglosajón— por la «lógica de la ciencia». Además, las tendencias behavioristas de los analíticos (de los neopositivistas en cuanto analíticos) se distinguen menos por su visión naturalista del mundo que por su empeño en extirpar el mentalismo de toda problemática sobre los fundamentos de la filosofía por considerarlo un psicologismo. Visto globalmente, en el ámbito dominado por la filosofía analítica aconteció algo así como un retorno al primado —prekantiano o, mejor aún, precartesiano— de la lógica formal dentro de la filosofía⁶⁴.

No obstante, en una observación más atenta nadie se atreverá a afirmar que la «filosofía analítica» deba su originalidad filosófica solamente a la lógica formal —o a su reforma y ampliación técnicas en la logística—. Durante algún tiempo, esta concepción caracterizó a la autocomprensión de los filósofos analíticos en la medida en que creyeron haber reducido todas las proposiciones verdaderas a priori a proposiciones analíticas en el sentido de la lógica formal y, con ello, el problema de los presupuestos a priori de todo conocimiento al de un análisis de la «forma lógica del lenguaje»⁶⁵. Pero en la medida en

⁶³ Cfr. *Tractatus*, 4.1121.

⁶⁴ Ello encuentra de un modo característico su más clara expresión en los nuevos acentos puestos en la imagen que la historia de la «lógica formal» del neoescolástico Bochénski (Friburgo/Munich, 1956) proyecta de la historia de la filosofía.

⁶⁵ Sobre este punto, *vid. supra*, nota 50. Muy característica es la siguiente manifestación de Carnap en su ensayo «Die Methode der logischen Analyse (*Actes du 8^e Congrès International de Philosophie à Prague, 1934*, Praga, 1936, pp. 142-145): «Según nuestra concepción, no existe una tercera clase de proposiciones además de las analíticas y las empíricas; la supuesta tercera clase proviene a nuestro parecer de una mezcla de planteamientos lógicos y psicológicos. Creemos que la fenomenología no ha superado aún el psicologismo que ella misma de forma tan decidida combatió.» Mientras tanto, la semántica

que el lenguaje debe, como se mostró, su forma significante (lo que Humboldt llamaba su «forma interna») no sólo a la «sintaxis lógica», ni tampoco a una «semántica» radicada en la reproducción de puros hechos experienciales intersubjetivamente dados, sino también y primariamente a la «pragmática» del uso que los seres humanos hacen del lenguaje en sus situaciones vitales —en suma, al «juego lingüístico»—, en esa medida quedó claro cuál fue la dimensión propiamente especulativa —y en tal sentido no aclarada— que el joven Wittgenstein introdujo en la filosofía con la idea de un «análisis lógico del lenguaje». Es claro que ya el *Tractatus* encierra de hecho una «lógica trascendental» en el sentido de Kant⁶⁶, una filosofía en la que el aparato trascendental de las formas *a priori* de enlace que según Kant hay que suponer más allá de la lógica formal para concebir la posibilidad de la experiencia intuitivo-objetiva viene presupuesto de un modo tácito en la forma del lenguaje. Esta idea de la forma del lenguaje constitutiva del mundo experimentó en la obra posterior de Wittgenstein una diversificación, a la vez que una relativización, según las «formas de vida» que definen a los «juegos de lenguaje»⁶⁷.

— Es, pues, el lenguaje el que en la filosofía analítica ocupa desde el principio el lugar de las «formas de enlace», «facultades» y «actos» *a priori* de la «conciencia» (de la «síntesis trascendental de la aperecepción» de Kant) eliminados por psicológicos y el que en el curso de la evolución de la filosofía analítica fue sometido a un proceso de vivificación semejante al que

constructiva de Carnap, así como el análisis de los juegos lingüísticos del último Wittgenstein, han retomado a su manera el problema de la *síntesis a priori* de las estructuras esenciales del significado. Este problema se halla latente en el proyecto de un juego lingüístico, de una «gramática profunda» (Wittgenstein) constitutiva del objeto y en la construcción pragmáticamente justificable de un «*framework of language*» cuasi-ontológico dentro del cual —y sólo en él— pueden plantearse tanto cuestiones empíricas como lógico-formales (analíticas) (cfr. R. CARNAP, *Empirism, Semantics and Ontology*, *cit.*). Sobre el carácter convencional del proyecto espontáneo de un juego lingüístico, que a la vez decide sobre la estructura esencial del mundo, observa Wittgenstein en las *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I, § 74: «Y a esto replicaríamos: no hay nada más distinto que una proposición sobre la profundidad de la esencia y una proposición sobre una mera convención. ¿Pero, y si respondo: La *profundidad* de la esencia corresponde a la *profunda* necesidad de una convención?» Esta aserción habría que compararla con la «correspondencia» entre «proyecto del mundo» y «destinación del ser» (= el advenir del ser al lenguaje) en Heidegger.

⁶⁶ *Ibid.* a este respecto E. STENIUS, *op. cit.*, así como A. MASLOW, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, Berkeley y Los Angeles, 1961, pp. XIII y s.

⁶⁷ *Ibid.* E. K. SPECHT, «Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins», Colonia, 1963 (*Kantstudien*, sup. 84).

hubo de experimentar con Dilthey la conciencia trascendental de Kant^{67a}.

Y es justo en el momento en que la concepción wittgensteiniana de la crítica del lenguaje abandona el camino de la «crítica del lenguaje puro» (como llama Stenius al *Tractatus*) por el de la crítica de los juegos lingüísticos concretos como formas de vida cuando con su ayuda podrá ser repensado —con Winch— el problema de la «comprensión» que Dilthey procedió a resolver mediante la transformación de la *crítica de la razón pura* en una «crítica de la razón histórica».

Con todo, ¿qué cambios se producen en esta problemática por el hecho de que el problema de la conciencia fuera reemplazado por el problema del lenguaje como modelo orientativo de la comprensión en las ciencias del espíritu? O en términos de Winch: ¿hasta qué punto toma la «comprensión» un aspecto más serio desde el punto de vista lógico cuando se la piensa en el contexto estructural de los «juegos lingüísticos» que cuando se la piensa como «ponerse en el lugar» del «contexto estructural adquirido de una vida anímica»?⁶⁸.

La respuesta a esta pregunta está en aquella curiosa concepción de la lógica que se impuso en la última fase de la filosofía analítica: la identificación de lo lógico con lo conforme a reglas, que domina la filosofía analítica desde Russell y el primer Wittgenstein y que tuvo como primera consecuencia la tendencia a prejuzgar la forma del lenguaje por la forma en el sentido de «la» lógica, lleva por el contrario en los últimos analíticos a prejuzgar el concepto de la lógica —lo que significa una relativización por lo menos de este concepto— por las reglas del uso fácticamente existente del lenguaje. G. Ryle, por ejemplo, habla de la «conducta lógica» (*logical behavior*) de las palabras refiriéndose a su conducta conforme a las reglas de juego de los múltiples juegos lingüísticos como formas de vida en el sentido de Wittgenstein. El propio Winch califica de «argumento principal» de su libro a la tesis «that criteria of Logic are not a direct gift of God, but arise out of, and are only intelligible in the context of, ways of living or modes of social life»⁶⁹. De este modo, la «comprensión» de las formas de vida se convierte para él en un concebir diversos sistemas de «relaciones inter-

^{67a} Cfr. la célebre frase de Dilthey en el prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu* (*Gesammelte Schriften*, vol. I, p. XIII): «Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental.»

⁶⁸ El planteamiento de Winch se ha ilustrado aquí en contraposición terminológica con Dilthey; cfr. la discusión de Winch sobre M. Weber en *op. cit.*, pp. 111 y s.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 100.

nas»⁷⁰. Dicho de otro modo: para él, la lógica se concretiza según el alcance de una sociología comprensiva, pues «the whole idea of a logical relation is only possible by virtue of the sort of agreement between men and their actions which is discussed by Wittgenstein in the *Philosophical Investigations*»⁷¹.

¿Se sustituye así el psicologismo de la vieja teoría de la «comprensión» por un sociologismo?

Al enjuiciar esta concepción haremos bien en dejar completamente de lado la idea de una lógica formal que fuera en gran medida capaz de proporcionar los criterios para enjuiciar los diferentes «juegos lingüísticos» (dominados por diferentes reglas) o «formas de vida» y dirigir la atención hacia lo que Winch propiamente entiende por una «forma de vida» o «institución social» comprensible, que es ella misma una forma de comprensión. Después de la aventura de la solución logística de todos los problemas del lenguaje y la comprensión en la primera fase de la filosofía analítica, siempre habrá que reconocer una cosa: que la misión de la hermenéutica constituye un tema que excede a la competencia de la «lógica formal»; por otra parte, la comprensión de las instituciones sociales como formas de vida no hay que concebirla tampoco como un acto de empatía desvinculado de la lógica, pues en él se captan unas reglas. Hay que preguntarse, pues, qué nuevo aspecto de la idea de la unidad del juego lingüístico —unidad comprensible y ella misma fundadora de una comprensión—, que a la vez representa una forma institucional de la conducta práctica de una sociedad, puede abrirse a la hermenéutica.

El verdadero punto de partida para la *Idea of a Social Science* de Winch es la discusión wittgensteiniana, tan fascinante como difícil de mantener en su resultado, de la cuestión acerca de «lo que significa seguir una regla»⁷². Para Winch, la enseñanza decisiva de esta discusión es la consideración de que nadie sólo —es decir, hecha abstracción de la existencia de la sociedad— puede seguir una regla; o, dicho de otra manera, de que no es concebible un lenguaje privado⁷³. El argumento decisivo de Wittgenstein que nos fuerza a hacer depender la idea de una «regla», y, con ella, la idea de inteligibilidad y compren-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁷¹ *Ibid.*, p. 126.

⁷² Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philos. Unters.*, I, §§ 197 y ss.

⁷³ Cfr. las siguientes «observaciones» de Wittgenstein: «Lo que llamamos "seguir una regla", les algo que sólo un hombre y sólo una vez en la vida podría hacer?... Nunca se ha podido hacer una comunicación, dar una orden, comprenderla, etc.; una sola vez. Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones). Entender una proposición significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica.» (§ 199).

sión, de la existencia de una costumbre social, de una forma de vida o institución transmitida, es para Winch la prueba de que sin el contexto social —sólo con ayuda de la lógica— no es posible decidir si alguien sigue o no una regla en su conducta, lo que quiere decir: si una conducta tiene o no sentido. Winch plantea el problema de la siguiente manera: «What is the difference between someone who is really applying a rule in what he does and someone who is not? A difficulty here is that any series of actions which a man may perform can be brought within the scope of some formula or other if we are prepared to make it sufficiently complicated. Yet, that a man's actions might be interpreted as an application of a given formula, is in itself no guarantee that he is in fact applying that formula. What is the difference between those cases?»⁷⁴.

El criterio para decidir si nos encontramos de hecho ante una conducta gobernada por una regla (y, por tanto, ante una conducta con sentido) y para comprender rectamente dicha conducta lo encuentra Winch en la siguiente reflexión: «...one has to take account not only of the actions of the person whose behavior is in question as a candidate for the category of rule-following, but also the reactions of other people to what he does. More specifically, it is only in a situation in which it makes sense to suppose that somebody else could in principle discover the rule at all»⁷⁵. Esta situación de posible control por parte de otros sólo se da según Wittgenstein cuando la regla de la conducta que se trata de comprender es parte constitutiva de una costumbre social⁷⁶.

Partiendo de aquí llega Winch en la discusión del concepto de comprensión de Max Weber por un lado y de la interpreta-

«...sería imaginable un lenguaje en el que alguien pudiera anotar o expresar sus vivencias internas —sus sentimientos, sus estados de ánimo, etc.— para su propio uso? ¿No podemos hacer esto en nuestro lenguaje usual? Pero no es así como yo lo entiendo. Las palabras de este lenguaje han de referirse a aquel o que sólo el hablante puede saber; a sus sensaciones inmediatas, privadas. Por tanto, otra persona no puede comprender ese lenguaje» (§ 243).

La respuesta la da Wittgenstein en los párrafos siguientes basados en ejemplificaciones, así en la siguiente observación: «¿Qué decir del lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo puedo entender? ¿Cómo designo mis sensaciones con palabras? ¿Igual que lo hacemos usualmente? ¿Están por tanto mis palabras para las sensaciones asociadas a las manifestaciones naturales más de mis sensaciones? En este caso, mi lenguaje no es "privado". Otra persona podría entenderlo igual que yo» (§ 256). Cfr. también § 257: «¿Qué sucedería si las personas no manifestaran sus dolores (no se quejaban, no contraían el rostro, etc.)?» Entonces no podríamos enseñar a un niño el uso de la expresión «dolor de muelas».

⁷⁴ WINCH, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁶ Cfr. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §§ 198, 238.

ción behaviorista de Wittgenstein por otro a algo así como los fundamentos de una hermenéutica filosófica.

La confrontación crítica con Weber o, más exactamente, con el concepto tradicional alemán de «sociología comprensiva» y de «psicología comprensiva» desemboca en la sustitución de aquellas teorías de la empatía (*Einfühlung*) en el más amplio sentido, que parten de un primado de la experiencia interna del individuo, por la participación práctica en un juego lingüístico o en la correspondiente «costumbre» o «institución» social como presupuesto de toda comprensión. Contra el *solipsismo metódico* de la vieja teoría de la comprensión defiende Winch con Wittgenstein y la mayoría de los analíticos de la escuela actualmente dominante en Inglaterra la concepción según la cual «the concepts in terms of which we understand our own mental processes and behaviour have to be learned, and must, therefore, be socially established, just as much as the concepts in terms of which we come to understand the behaviour of other peoples»⁷⁷. Según ello, las culturas extrañas, como formas de vida sociales y, a la vez, formas de la comprensión del mundo gobernada por reglas, no son para Winch inmediatamente comprensibles a partir de la íntima capacidad vivenciadora del individuo, sino como sistemas de reglas que difieren básicamente de los sistemas que constituyen la forma de vida del intérprete⁷⁸.

⁷⁷ Wisen, *op. cit.*, p. 119. Para una superación en todo semejante del solipsismo metódico de la teoría moderna de la comprensión (como de la teoría del conocimiento en general), *vid.* HILGEMAR, *Ser y Tiempo*, §§ 26 y 31.

⁷⁸ La ruptura que de hecho tiene aquí lugar con la vieja hermenéutica se aclara muy bien en la polémica de Dilthey contra la sociología en su *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883: «Muchos elementos de las conexiones de finalidad de la sociedad pueden deducirse de la mera socialidad. Pero ya una de estas conexiones como el desarrollo de la filosofía radica por su motivo como por su fin tanto en la sociedad como en el individuo en sí. Esta dualidad se muestra aún más claramente en la religiosidad y en el arte. Si es posible imaginar un único individuo deambulando por el mundo, éste, si viviera lo suficiente para desarrollarse, desplegaría desde sí mismo y en completa soledad esas funciones» (*op. cit.*, I, pp. 422-23). Por lo menos esta última aserción de Dilthey no es posible reconocerla como una ficción con sentido de acuerdo con la idea de Wittgenstein de la imposibilidad de un lenguaje privado. *Cfr.* al respecto la aguda polémica de A. Gehlen contra Dilthey en su «filosofía de las instituciones» (*Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1955; *vid. supra*, tomo I, pp. 198 y ss.). La «mediación de la autocomprensión humana por las instituciones» que afirma Gehlen presenta muchos puntos de contacto con la concepción de Winch. Sin embargo, ya el último Dilthey, que trató de corregir su anterior psicologismo recurriendo al concepto hegeliano del «espíritu objetivo», defendió ideas del todo similares a las de Gehlen y Winch. *Cfr.*, por ejemplo, *Gesammelte Schriften*, VII, pp. 146 y s.: «Toda palabra, toda expresión, todo gesto o fórmula de urbanidad, toda obra de arte y toda gesta histórica resultan comprensibles sólo porque a quienes en ellos se manifiestan les une algo en común con el sujeto que comprende: el individuo vive, piensa y actúa siempre en una esfera comunitaria y sólo en ella comprende.»

Sin embargo, Winch no concibe en absoluto esta confrontación como polémica contra una «sociología comprensiva» como tal, sino más bien como justificación o rescate de esta concepción con ayuda de Wittgenstein. Esto se muestra claramente en su distanciamiento de una interpretación behaviorista de Wittgenstein que parte de que «most human behaviour can be adequately described in terms of the notion of habit or custom and that neither the notion of a rule nor that of reflectiveness is essential to it»⁷⁹. Sin duda, Winch no dirige esta argumentación contra el propio Wittgenstein, mas me parece esencial subrayar que pone al descubierto una consecuencia de sus ejemplos que no está en absoluto en consonancia con la tendencia principal de Wittgenstein. Este pone reiterado énfasis en que el aprendizaje del lenguaje por los niños y —según este modelo— toda conducta gobernada por reglas se basan en un «adiestramiento»; y en este sentido dirá con rotundidad: «Cuando yo sigo la regla no elijo. Sigo la regla ciegamente»⁸⁰. Wittgenstein deja siempre adivinar que la pregunta: «¿cómo puedo seguir una regla?» no es una pregunta por las causas, sino por la justificación de mi hacer.

De aquí parte Winch. El conviene con Wittgenstein y Ryle en que es posible un «*knowing how to do something*», sin reflexión sobre los principios de este hacer, es más, en que toda conducta guiada por la tradición carece en este sentido de reflexión; y subraya además que la regla implícita en la conducta humana contiene siempre más de lo que *actualiter* puede establecerse mediante prescripciones: en la lógica, por ejemplo, la inferencia actual (la intelección de aquello que se sigue) no puede en absoluto acompañarse de ninguna forma de fundamentación (la reflexión acerca de por qué se sigue)⁸¹. Sin embargo, Winch hace hincapié en que la conducta gobernada por reglas es siempre una conducta que puede en principio justificarse mediante reflexión. Lo decisivo para él no es la cuestión de si el hombre puede formular la regla que él sigue, sino la cuestión de si tiene sentido «to distinguish a right and a wrong way of doing things in connection with what he does»⁸².

Partiendo de aquí puede Winch apartar el problema del aprendizaje de las formas tradicionales de conducta, que Wittgenstein explica siempre con ayuda del concepto de «adiestramiento», del horizonte mental del behaviorismo: «Learning how to do something is not just copying what someone else

⁷⁹ WINCH, *op. cit.*, p. 57.

⁸⁰ WITTGENSTEIN, *Philos. Unters.*, § 219. Cfr. también §§ 198, 206 y 217.

⁸¹ WINCH, *op. cit.*, pp. 55 y ss., apoyándose en Lewis Carroll: «What the Tortoise said to Achilles», *Complete Works*, Notesuch Press.

⁸² WINCH, *op. cit.*, p. 58.

does; ...the pupil... has to acquire the ability to apply a criterion; he has to learn not merely to do things in the same way as his teacher, but also what counts as the same way»⁸³.

De este análisis extrae Winch la conclusión de que la conducta humana gobernada por reglas no puede, al contrario que la conducta determinada causalmente (reducible al adiestramiento) de los animales, llamarse ciega, sino que implica una «comprensión»⁸⁴. El hecho, por ejemplo, de que la conducta moralmente relevante es siempre una conducta en la que existe una alternativa no implica necesariamente que la alternativa le sea de hecho consciente al sujeto que obra, pero sí la posibilidad de hacerse consciente. En este sentido, una conducta con sentido (es decir, una conducta comprensible y que comprende) se caracteriza, según Winch, porque en ella viene presupuesta la idea de un principio (de una máxima), pero la idea de una máxima de conducta presupone también, a la inversa, siempre ya una conducta fáctica, una forma de vida que encarna la máxima. Apoyándose en Wittgenstein, Winch formula así esta idea: «The notion of a principle (or maxim) of conduct and the notion of meaningful action are interwoven, in much the same way as Wittgenstein spoke of the notion of a rule and the notion of the same being interwoven»⁸⁵.

Winch se aproxima aquí, a mi parecer, a aquellos conceptos, que llevan implícita una comprensión *a priori* del ser, del «poder ser en el mundo» o del «comprender-se en la situación» desarrollados por Heidegger en *Ser y Tiempo* y convertidos recientemente por H. G. Gadamer en fundamento de una hermenéutica filosófica⁸⁶. Común a los intentos que parten de Wittgenstein y de Heidegger de una fundamentación de la hermenéutica es la renuncia a la fundamentación psicológica de la comprensión, lo que quiere decir al presupuesto del *solipsismo metódico* como última consecuencia de la metafísica cartesiana del sujeto y el objeto propia de la Edad Moderna. Común es también en lo positivo la nueva orientación hacia el lenguaje como *medium* del entendimiento intersubjetivo y, a la vez, de la interpretación del mundo⁸⁷. Con esta nueva orientación, la

⁸³ *Ibid.*, pp. 58 y ss. Winch puede aquí apoyarse en los análisis a base de ejemplos de Wittgenstein en *Philos. Unters.*, I, § 1-13.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 62 y 65.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 63; WITTGENSTEIN, *op. cit.*, § 225.

⁸⁶ Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1960. Del mismo autor cfr. también, en especial «Zur Problematik des Selbstverständnisses», en *Einsichten, Festschrift für G. Krüger*, Frankfurt, 1962 y «Vom Zirkel des Verstehens», en *Festschrift für M. Heidegger*, Pfullingen, 1959, pp. 24-34.

⁸⁷ Cf. a este respecto la posición de GADAMER con respecto al concepto de «juego lingüístico» en *Philosophische Rundschau*, 11, Tübinga, 1963, pp. 42 y ss.

hermenéutica deja de ser una disciplina secundaria como suplemento de la teoría del conocimiento. En Winch, como en Heidegger, todo conocimiento supone ya una determinada comprensión del mundo acreditada públicamente en el ser unos con otros.

Ahora bien, esta profundización filosófica en la problemática de la comprensión da lugar a una serie de difíciles problemas con relación a una justificación de las ciencias del espíritu fácticamente existentes. Winch subraya reiteradamente que la problemática de la comprensión, en contraste con la de la explicación científico-natural, no es empírica sino filosófica, y que tiene que ver con las condiciones *a priori* de posibilidad de todo conocimiento empírico⁸⁸. Esta tesis es consecuencia de la convicción general y fundamental de la filosofía analítica de que en la comprensión del uso intersubjetivo del lenguaje, del juego lingüístico (Wittgenstein) o del sistema semántico (Carnap) la solución a todos los problemas hay que buscarla en una estructura *a priori* como estructura esencial del mundo⁸⁹. Lo que encontramos aquí tematizado corresponde a lo que Heidegger llama la comprensión del ser «previa y concomitante» que se da en toda experiencia empírica, comprensión aún no conceptual-ontológica, pero sí «preontológica». Trátase aquí de la comprensión de proyectos del mundo intersubjetivamente válidos que van implícitos en el lenguaje cotidiano o, también, en los juegos lingüísticos de la ciencia.

Ahora bien, las ciencias del espíritu en su autoconcepción tradicional se entregan a una tarea de conocimiento de todo punto empírica. No pretenden comprender un sistema válido *a priori* del entendimiento interhumano, sino «objetivaciones del espíritu» (Dilthey) de carácter individual, es decir, obras y hechos de los hombres históricos. Justo esta tarea empírica fue la que originariamente condujo a la confrontación con las ciencias naturales explicativas; pues sólo ahí se plantea la cuestión debatida finalmente por el neopositivismo sobre la diferencia entre comprensión y explicación de motivos. ¿Cómo resuelve Winch este problema partiendo de Wittgenstein? ¿Qué relaciones convincentes puede mostrar entre la comprensión como tarea filosófica y la comprensión como tarea que él delinea como sociológica?

⁸⁸ Cfr. WINCH, *op. cit.*, pp. 9 y ss, 15-18, 71 y ss. y 83-86.

⁸⁹ Cfr. las siguientes proposiciones centrales de Wittgenstein: «Lo que, según parece, debe existir, es cosa del lenguaje» (§ 50); «Qué clase de objeto es una cosa, lo dice la gramática» (§ 373); «La esencia viene expresada en la gramática» (§ 371). Habría que comparar estas proposiciones con lo que dice Heidegger sobre el lenguaje como «casa del ser» y «morada del ser humano» (cfr. *Brief über den Humanismus*, Berna, 1947).

La orientación en el sistema de reglas del lenguaje parece, en efecto, impedirle a Winch dominar los problemas de la comprensión que la vieja hermenéutica trataba de entender partiendo de la representación psicológica propia de la «empatía» o de la «revivencia».

La diferencia entre la comprensión de las ciencias sociales y la explicación de las ciencias naturales no intenta Winch aclararla, como hacía la vieja hermenéutica, señalando el contraste entre una experiencia interna —que interviene en la comprensión como empatía— y una experiencia externa, sino mediante la «evocación» (*Erinnerung*) filosófica de los juegos lingüísticos intersubjetivos que tanto la experiencia interna como la externa presuponen como condición de su posibilidad y validez. Por ende, la «comprensión» del otro se funda para él, incluso como comprensión de índole científica, no en la observación o en la generalización de observaciones, sino en la reflexión sobre una comprensión del mundo que el investigador, en cuanto participe del mismo juego lingüístico, tiene en común con el otro al que trata de comprender: «... any more reflective understanding must necessarily presuppose, if it is to count as genuine understanding at all, the participant's unreflective understanding. And this in itself makes it misleading to compare it with the natural scientist's understanding of his scientific data»⁹⁰.

Esta argumentación se corresponde exactamente con la fórmula de la evocación de los presupuestos *metódicos* de toda observación y explicación empíricas —implícitos en la comprensión del lenguaje— que aplicamos en nuestra confrontación con los neopositivistas. Pero este procedimiento analítico-lingüístico parece que lleva a la hermenéutica de nuevo a la doctrina paradójica del *Tractatus*, según la cual toda experiencia empírica presupone ya la comprensión de su posible sentido, por lo que no se puede concebir el problema de la comprensión del sentido como un problema empírico⁹¹. La comprensión del sentido lingüístico consiste —así lo parece aún— en «saber lo que es el caso» cuando una comunicación es verdadera —y en este caso aún no es una comprensión hermenéutica, pues el problema hermenéutico del entendimiento intersubjetivo tiene en este caso que estar ya antes resuelto—, o se refiere a la forma *a priori* del significado del lenguaje, a las reglas de la comprensión lingüística del mundo, como condición de posibilidad de toda experiencia —y entonces ya no es una comprensión empírico-hermenéutica y no puede conducir, como parece, a ninguna nueva experiencia del sentido.

⁹⁰ WINCH, *op. cit.*, p. 89.

⁹¹ *Ibid. supra*, pp. 37 y s.

Ahora bien, Wittgenstein mismo sustituyó entre tanto el *a priori* de la forma del lenguaje constitutiva del mundo por la infinita pluralidad de los juegos lingüísticos ficticiamente existentes *qua* formas de vida; y Winch parte expresamente en su fundamentación de las ciencias sociales comprensivas de la proposición cuasi-empirista de Wittgenstein según la cual «lo que hay que añadir, lo dado —podríamos decir— son las formas de vida»⁹². Winch interpreta esta proposición con vistas a su propia fundamentación de la siguiente manera: «whereas the philosophies of science, of art, of history, etc., will have the task of elucidation the peculiar natures of those forms of life called "science", "art", etc., epistemology will try to elucidate what is involved in the notion of a form of life as such»⁹³. Como se ve, este programa no conduce todavía más allá de una fundamentación de una filosofía general de la cultura⁹⁴.

El párrafo siguiente (*«Meaningful Behaviour»*) muestra con todo cómo hay que concebir según Winch la relación de la comprensión de las formas de vida con los hechos empíricos. Si se trata, por ejemplo, de «comprender» lo que sucede cuando dos personas «intercambian» objetos, esta conducta hay que concebirla como un acto simbólico por medio del cual los implicados se someten —también con vistas al futuro— a ciertas reglas de juego. Lo mismo acontece básicamente en el caso de una persona que, al acabar de leer una parte de un libro, coloca una tira de papel entre las páginas. También esta conducta «privada» puede comprenderse como «uso de una señal de lectura» sólo mientras se la conciba como «aplicación de una regla» —como tal controlable en principio por otros⁹⁵.

Desde un punto de vista metodológico, esto significa que una «comprensión» de hechos empíricos de conducta sólo es posible si antes se comprenden las reglas universales de juego que la conducta fáctica sigue en cuanto conducta con sentido. Casi parece como si lo que se trata de comprender del caso singular pudiera y tuviera que ser reducido mediante una suerte de *anamnesis* en el sentido de Platón a lo en todo caso ya comprendido: las reglas de juego de la vida social, que al mismo

⁹² WITTGENSTEIN, *Philos. Univers.*, II, XI.

⁹³ WINCH, *op. cit.*, p. 41.

⁹⁴ El programa muestra gran parecido con el que desarrolla E. Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*, sólo que con la diferencia de que Winch subraya la idea de que el estudio de las formas humanas de comprensión tiene que buscar a éstas «en el contexto de las relaciones interhumanas en la sociedad» como maneras de seguir reglas (*op. cit.*, p. 40). Winch echa de menos en la actual filosofía del lenguaje la consideración del hecho de que «those very categories of meaning, etc., are logically dependent for their sense on social interaction between men».

⁹⁵ WINCH, *op. cit.*, p. 50.

tiempo representan el *a priori* de la comprensión del mundo. Tal es lo que fácticamente acontecería en la comprensión pre-científica en el seno de un grupo humano que siguiera las mismas reglas de juego. ¿Pero qué ocurre cuando se trata de la comprensión de una conducta extraña para nosotros, bien sea que su carácter extraño estuviera condicionado por la distancia espacial o temporal? Aquí, al parecer, es donde se abre —ya en el plano mismo de lo precientífico— la problemática específica de la comprensión en las ciencias del espíritu. ¿No tiene que haber ya aquí en el propio «caso» empírico una indicación del sentido que se trata de comprender, una indicación de mayor contenido que la mera provocación de un recuerdo de las reglas de juego ya conocidas?

Winch es bien consciente de este problema, pero únicamente acentúa, fiel a su punto de partida wittgensteiniano, el presupuesto de la comprensión de las reglas de juego universales de la conducta en la comprensión de la conducta particular. Así, en el siguiente ejemplo: «The behaviour of Chaucer's Troilus towards Cressida is intelligible only in the context of the conventions of courtly love. Understanding Troilus presupposes understanding those conventions for it is only from them that his acts derive their meaning.»⁹⁶

El ejemplo es, en efecto, un ejemplo característico de la problemática tradicional de las llamadas «ciencias del espíritu», y en su marco será necesario demostrar que el comportamiento de Troilo con Cressida sólo puede comprenderse plenamente en Chaucer dentro del marco de las convenciones del amor cortés de la Edad Media. Mas, por otra parte, ¿no es para nosotros la lectura de los cuentos de Chaucer, o de otros documentos literarios parejos cuya comprensión presuponga igualmente las convenciones del amor cortés, una *experiencia del sentido* sin la cual no podríamos llegar a una comprensión del amor cortés? ¿No consiste la labor de las ciencias histórico-filológicas del espíritu en una constante ampliación de nuestro conocimiento de las reglas de juego de formas de vida extrañas a nosotros mediante la interpretación de obras singulares y acciones históricas? ¿Mas cómo hay que concebir esta ampliación de nuestro conocimiento de tales reglas de juego?

La dificultad parece estar aquí en el concepto de *experiencia del sentido categorial*, o sea, de las reglas *a priori* de la experiencia posible. Tendría que haber en cierto modo una empiria en cuyos datos se nos descubrieran de un modo originario nuevos horizontes, nuevas posibilidades de estilos de vida sociales y de una concepción regulada de los datos de la experiencia.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 82.

Una tal empiria la hay de hecho. Puede haberla porque el hombre no sólo existe siempre ya en una determinada forma de vida, sino que además puede relacionarse —dentro de un margen de libertad que está condicionado por su forma efectiva de vida— con otras formas de vida como posibilidades a las que se abre. De hecho existe la apertura empirica a nuevas posibilidades de vida y de comprensión no cuando subsumimos —como en la vida cotidiana y en la ciencia natural— los datos de la experiencia bajo sistemas de reglas ya establecidos como casos de dichos sistemas, sino cuando accedemos a una auténtica «percepción» de las cosas, sobre todo de las personas y su conducta⁹⁷. El arte parece cumplir, particularmente en la actualidad, con la misión de hacer valer —por encima de los clichés necesarios en la práctica, de la experiencia convencionalmente regulada— lo que de fascinante hay en los fenómenos como un reto a nuestra percepción del sentido.

Ahora bien, tal experiencia, que está a la base de la obra de arte y es a su vez provocada por esta, no cuadra con el presupuesto de la comprensión postulado por Wittgenstein y Winch de la participación en un juego lingüístico efectivo. Sin una precomprensión en el sentido de Winch no es posible en absoluto la comprensión de la obra de arte; mas la comprensión no necesita ser la comprensión de la forma de vida cuya posibilidad y —quizá— necesidad puede aparecernos primariamente en la experiencia de la obra de arte. Entre la precomprensión y la pretensión de sentido de la obra de arte surge una «disputa» que ha de dirimirse en la interpretación; y sólo en la resolución de esta disputa —y no en la subsunción de datos bajo reglas fijas— realizan las ciencias hermenéuticas del espíritu —la «comprensión» que éstas desarrollan— su contribución suprema a la vida.

Winch se aproxima a esta problemática cuando se resuelve a invertir la observación de Wittgenstein de que los malentendidos lingüísticos de los filósofos se asemejan a la conducta de los bárbaros ante una cultura extraña observando que los malentendidos de los sociólogos ante una cultura extraña se asemejan a las dificultades de los filósofos con el uso del lenguaje ordinario⁹⁸. Winch valora —con Wittgenstein— esta situación de desa-

⁹⁷ El fenómeno aquí en cuestión ha sido puesto de relieve en la fundamentación de la pedagogía y de las ciencias del espíritu inspirada en la filosofía existencial, especialmente siguiendo a M. BUBER (*Ich und Du*, 1922), pero también a un Feuerbach redeseubierto (K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Munich, 1928), como el del «encuentro» (*Begegnung*) dialógico. Cfr. O. F. BOLLNOW, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, Stuttgart, 1959, cap. VI.

⁹⁸ WINCH, *op. cit.*, p. 114.

fio de lo extraño como posibilidad de un distanciamiento (*Verfremdung*) de la propia forma de vida por medio de otro sistema de reglas⁹⁹. El caso singular hay que concebirlo —de acuerdo con este presupuesto— como adecuado a un sistema de reglas ya establecido para poder así entenderlo. Mas a esta perspectiva de una ciencia de la cultura sistemáticamente comparativa se contrapone aquella comprensión —o, mejor dicho, precede aquella comprensión— por medio de la cual no solo se es consciente, en el nuevo tipo de experiencia del sentido, de los sistemas propio y extraño de reglas, sino que también se constituyen al menos las reglas de la forma propia de vida. Esta comprensión histórica —vale decir, esta comprensión que verdaderamente funda la historia— de lo extraño coincide con la comprensión de la obra de arte en que en ella se condicionan mutuamente la experiencia del sentido basada en el caso singular y la comprensión de un sistema de reglas que posibilita la experiencia.

Ya Dilthey describió correctamente en lo esencial el aspecto lógico-metodológico de esta comprensión histórica fundamental para las ciencias del espíritu en el siguiente pasaje: «La comprensión va ampliando cada vez más el volumen del saber historiográfico por medio de una utilización cada vez más intensiva de las fuentes, de la penetración en el pasado hasta el momento incomprendido y, finalmente, por el transecurrir de la historia misma que trae siempre nuevos acontecimientos dilatando así el objeto de la propia comprensión. En este proceso, tal ampliación exige siempre nuevas verdades universales para la penetración en ese mundo de lo singular. Y la ampliación del horizonte histórico posibilita a la vez la formación de conceptos cada vez más universales y fecundos. De este modo se produce dentro de las ciencias del espíritu, en todas las vertientes de su actividad y en todo momento, una circulación de la vivencia, la comprensión y la representación del mundo espiritual en conceptos universales.»¹⁰⁰. Finalmente, H. G. Gadamer ha puesto de relieve en su *hermenéutica filosófica*¹⁰¹ el carácter ontológico de acontecimiento de esta comprensión, a la vez que la estructura de diálogo propia de la misma, siguiendo el pensamiento de un Dilthey pasado por Heidegger. En lugar de la dependencia unilateral, que Winch acentúa con Wittgenstein, de la concepción de un contenido con respecto a una forma de vida existente se afirma aquí el «círculo hermenéutico» de los presupuestos formales (relativos a las reglas) y los presu-

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 114 y 118.

¹⁰⁰ W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, VII, p. 145.

¹⁰¹ *Ibid. supra*, nota 86.

puestos materiales de la comprensión, círculo que reflejaría la constitución histórica de las formas de vida humanas mediante actos de comprensión.

Partiendo de este concepto de la comprensión histórica estaríamos inclinados a concebir la presentación comparativa de los juegos lingüísticos como formas de vida, tal como viene en Wittgenstein, como una mera abstracción que habría que eliminar con una filosofía concreta de la situación histórica que integrara los resultados de las ciencias del espíritu. El análisis comparativo de los juegos lingüísticos como construcciones-modelo de la comprensión del mundo sería sustituido por la prosecución hermenéuticamente mediada del diálogo histórico, en el que los juegos lingüísticos —a pesar de la diversidad de sus presupuestos *a priori* de comprensión— estarían referidos unos a otros en un contexto objetivo y asociados constituyendo una, siempre incompleta, unidad de la historia humana del espíritu¹⁰². De este modo, la filosofía tendría que abandonar su posición, en la que el solo interés por el análisis formal comparativo no la compromete a nada (Winch); y no dejaría nada «como está»¹⁰³, sino que se integraría ella misma en el diálogo histórico en cuanto integración de los resultados de las ciencias del espíritu tenidos por verdaderos.

Las «ciencias del espíritu» parecen exigir una fundamentación filosófica semejante, que Hegel fue el primero en esbozar, históricamente mediadora de la forma y el contenido de la comprensión. Esta fundamentación parece por sí sola capaz de hacer justicia al sentido concreto de su actividad cognoscitiva. Por otra parte no hay que ignorar que las ciencias del espíritu nacidas de la «escuela histórica» hubieron de lograr su emancipación como ciencias empíricas en contra de la pretensión de Hegel de mediar filosóficamente la forma y el contenido de la comprensión¹⁰⁴. En cierto modo tuvieron que protestar contra la realización *dogmática* de esta mediación, cuya idea sin embargo funcionaba como *principio regulativo* de su propia actividad. La consecuencia de esta situación fue, a mi juicio, que la fundamentación posthegeliana de las ciencias del espíritu sólo pudiera abordar la mediación de la forma y el contenido de la comprensión como proyecto de una integración perteneciente a la historia, como una anticipación del futuro conscien-

¹⁰² Vid. sobre este punto J. LOHMANN, «Die Entfaltung des menschlichen Bewusstseins als Sprache», en *Freiburger Diess Universitätis*, vol. II, 1963-64.

¹⁰³ WINCH, *op. cit.*, pp. 102 y ss., siguiendo a WITTEGENSTEIN, *Philos. Unters.*, I, § 124.

¹⁰⁴ Sobre la génesis de las ciencias del espíritu en Alemania a partir del espíritu de la «escuela histórica», vid. E. ROYACKER, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, 1920.

temente dogmática, anticipación que se sabe a sí misma dogmática y se mantiene bajo control desde un grado último y supremo de la reflexión que, desde el punto de vista del contenido, «deja todo como está».

Partiendo de aquí tendríamos que criticar la concepción de una ciencia comparativa de las formas *a priori* de la comprensión tal como la esboza Winch partiendo de Wittgenstein (y tal como se halla en la base de toda ciencia comparativa de la cultura), como abstracción de la realidad del diálogo histórico y al mismo tiempo admitir que no nos es posible «superar» los conocimientos adquiridos por medio de esta abstracción en una integración histórica de la comprensión; es más: partiendo de aquí tendríamos que reconocerle a la ciencia comparativa de las formas de comprensión un significado concreto para el futuro todavía indeciso de nuestra comprensión del mundo¹⁰⁵.

Como seres humanos finitos que no podemos comprender *sub specie aeternitatis* el producto de la historia del espíritu apelando al poder del espíritu del mundo (*Weltgeist*) tendremos que reconocer con Wittgenstein la existencia de formas de vida que no nos es posible fundamentar en su para nosotros insuperable diversidad como formas de comprensión. Mas de ello no se sigue, a mi juicio, que la filosofía tenga que renunciar absolutamente a comparar críticamente las diferentes formas de comprensión (por ejemplo las diferentes religiones entre sí o el mito con la religión, la ciencia y la filosofía) en lo relativo a su capacidad cognoscitiva sustancial y referirlas a un propósito cognoscitivo común de la humanidad en su concreta situación histórica de diálogo.

Desde el presupuesto wittgensteiniano de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo y de que una cuestión sólo puede plantearse con sentido dentro de un determinado juego lingüístico llega Winch a establecer una suerte de monadología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y a un consecuente relativismo radical de la filosofía, traducida a ciencia social)¹⁰⁶.

Los sistemas culturales particulares, como las formas de comprensión mágica del mundo, sólo pueden ser comprendidos, según Winch, a partir de sus reglas inmanentes, lo que quiere decir en el contexto de las formas sociales de vida pertenecientes a las mismas¹⁰⁷. Esta exigencia definiría frente a ex-

¹⁰⁵ Esto podría entenderse a su vez como objeción a la objeción que, por lo demás, pone aquí Gadamer al método comparativo en las ciencias del espíritu (cfr. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 220 y 380).

¹⁰⁶ Cfr. WINCH, *op. cit.*, p. 102: «...connected with the realisation that intelligibility takes many and varied forms is the realisation that reality has no key».

¹⁰⁷ Cfr. WINCH, *op. cit.*, cap. IV, 1 (contra Pareto).

plicaciones precipitadas de representaciones del mundo arcaicas y exóticas siguiendo la norma del interés cognoscitivo occidental-moderno, predominantemente científico-técnico, un *conditio sine qua non* de la investigación sociocultural. Sin embargo, en ella se muestra de nuevo el carácter abstracto del esquema subyacente de los juegos lingüísticos o formas de vida sólo comprensibles desde sí mismos. ¿No es, por ejemplo, un sistema cultural concreto como la religión cristiana occidental en verdad un entramado de los más diversos juegos lingüísticos (desde las formas de comprensión primitivas y mágicas hasta las místico-espirituales y filosófico-críticas) que sin embargo han estado en una incesante disputa en torno a sus objetos? ¿Y no venían implicados en el mismo contexto concreto de diálogo de la religión cristiana occidental todos los puntos de vista externos —insuficientes según Winch— de la crítica de una forma de comprensión religiosa desde un nuevo principio (desde la crítica de los sacramentos y del dogma por parte de los espirituales hasta la crítica de la religión propia de la Ilustración)?

Wittgenstein argumenta a favor de sus irreductibles juegos lingüísticos como presupuestos últimos *a priori* de todo sentido comprensible cuando una y otra vez nos remite —implícitamente— al funcionamiento práctico de tales unidades de uso del lenguaje, praxis vital y comprensión del mundo. Esta referencia —que marca el contraste con el uso que la metafísica hace del lenguaje— puede afirmar su poder de persuasión en ejemplos bien escogidos o contruídos que sirven de modelos. Sin embargo, si transferimos con Winch los principios wittgensteinianos a la historia concreta del espíritu con la intención de afirmar el carácter comprensible de todos los juegos lingüísticos —también de aquellos que, henchidos de metafísica, no hubieran funcionado en el sentido preciso de Wittgenstein—, queda claro que los principios de Wittgenstein no sirven. Los juegos lingüísticos de la historia concreta del espíritu no son en absoluto comprensibles desde sí mismos; en tal sentido no funcionan, sino que desde sí mismos van —en el diálogo— más allá de sí mismos dando ocasión al cuestionamiento reflexivo de sus principios (y, de ese modo, ciertamente también al cuestionamiento y a la corrección —reformista o revolucionaria— de la forma de vida correspondiente).

Esta consideración da pie a una última observación crítica a la concepción de Winch de la ciencia comprensiva; esta observación nos vuelve a conducir a un problema que ya habíamos tocado al ocuparnos de la teoría neopositivista de la *social science*. Winch querría, sobre la base de su concepción, vetar toda aplicación de métodos objetivo-explicativos (o estadís-

tics) como irrelevantes para el objetivo de la ciencia comprensiva. En la medida en que se trata aquí de un alejamiento del *interés cognoscitivo* totalmente distinto propio de la ciencia natural y su objetivo de dominación y predicción de los hechos mediante leyes nos adherimos a su actitud^{107a}. Mas Winch manifiesta, en interés de la comprensión, su repudio de toda construcción teórica que no tome en serio en su autocomprensión las formas humanas de conducta objeto de estudio, de toda construcción teórica que, por ejemplo —como la teoría de Pareto de los «residuos» y las «derivaciones»—, desvincule las ideas particulares del contexto de su múltiple uso ideológico y las convierta en punto de partida de una crítica de las ideologías. A tales tentativas contraponen Winch la tesis de que la «relación entre idea y contexto es una relación interna», de que la idea pierde su sentido si se la saca del contexto, y no tiene empacho en ilustrarla con el ejemplo de la aritmética¹⁰⁸.

Esta postura metodológica también puede ser legítima y fecunda para el interés hermenéutico de las ciencias del espíritu, pero muestra a la vez de forma particularmente acentuada en qué medida representa el presupuesto de Winch de un juego lingüístico comprensible desde sí mismo una abstracción que tiene su tipo ideal —y aquí se deja sentir todavía la procedencia logística del pensamiento wittgensteiniano— en la aritmética. Podríamos aquí utilizar al Wittgenstein crítico del lenguaje y de la metafísica contra el teórico de los juegos lingüísticos que

^{107a} En la terminología del último Wittgenstein podríamos decir: la «explicación» objetiva y la «comprensión de motivos» son dos «juegos lingüísticos» completamente diferentes, a los que corresponden diferentes formas de conducta (o «formas de vida»).

En este sentido ha sido de hecho criticada la teoría hempeliana de la «explicación histórica» por los analíticos más jóvenes de la escuela de Oxford, que parten de G. Ryle. Así, por ejemplo, P. GARDINER (*The nature of historical explanation*, Oxford, 1952) concede iguales derechos que a la explicación causal en el sentido de Hempel a la «explicación basada en un motivo», como la que trata de hallar, por ejemplo, un detective que se pusiera en el lugar del presunto autor del hecho y tratara de representarse en la imaginación la posibilidad de que fuera él «según la lógica de la situación». Gardiner llega así al concepto de una «*explanation in terms of "intentions" and "plans"»* (*op. cit.*, pp. 49 y s.), que únicamente se diferencia del concepto de comprensión de Dilthey y M. Weber en que se distancia más decididamente del trasfondo metafísico de una teoría idealista del espíritu. Para una ulterior disolución crítica de la teoría neopositivista de la «explicación histórica», *vid.* W. J. WASH, *Philosophy of history*, Londres, 1960, así como W. DRAY, *Laws and explanation in history*, Oxford, 1957. También Dray pone al lado de la «explicación basada en leyes» una «explicación basada en objetivos», subrayando que esta «comprensión» (*understanding*) no es para los historiadores solamente un procedimiento heurístico al servicio de la explicación basada en leyes. El historiador debe «*revive, re-enact, rethink, re-experience the hopes, fears, plans, desires, views, intentions, etc., of those he seeks to understand*» (*op. cit.*, p. 119).

¹⁰⁸ Cf. WINCH, *op. cit.*, pp. 107 y 109.

«todo» lo deja «como está» (el Wittgenstein al que sigue Winch) y señalar que la mayoría de los juegos lingüísticos que el hombre ha generado en el curso de su historia, aunque no «discurren en el vacío», necesitan sin embargo, para ser realmente comprensibles, del complemento de una interpretación que vaya por detrás de las relaciones internas de los conceptos a la conducta de los jugadores no comprendida en ellos. Con otras palabras: podríamos interpretar el «juego lingüístico», en contraste con la concepción de Winch, como una unidad *dialéctica* de uso del lenguaje, praxis vital y comprensión del mundo, es decir, como una unidad que no excluye la contradicción entre sus momentos constitutivos. Sin duda tiene Winch razón —frente a los behavioristas— cuando señala que no es posible entender la conducta de un monje medieval sin tener en cuenta las reglas de juego que se derivan de sus ideas religiosas (sin conocer tales reglas de juego no es posible entender la conducta con sentido del monje como tal); ¿mas demuestra ello que la conducta de ese monje puede hacerse íntegramente comprensible desde la «dición institucional»¹⁰⁹ de la forma de vida religiosa bajo la cual vive el monje?

Pero si admitimos que no existe congruencia alguna entre la autocomprensión ideológico-institucional y la motivación real (= efectiva) de la conducta, también tendremos que admitir que el sociólogo hace comprensible esta conducta en conceptos que desbordan el ámbito de la autocomprensión articulada de una época o de un ámbito cultural institucionalmente regulado. Así, partiendo de aquí podremos afirmar que el sociólogo objetiva fragmentariamente (por ejemplo en la prognosis económica) la conducta humana en un cálculo estadístico —en lo fundamental no de otra manera que en el caso del comportamiento de las moléculas de un gas. Estos métodos de «explicación» —en tanto que pertenecen de hecho a la ciencia social y no conciernen por ejemplo a procesos orgánicos en sentido fisiológico— no me parecen marcar el comienzo de una sustitución de la comprensión propia de las ciencias del espíritu por métodos de la ciencia natural. Más bien me parecen estar, en cuanto objetivaciones de los momentos de la conducta humana que no son (aún) articulables en el lenguaje de la autocomprensión, al servicio de dicha autocomprensión. Los procedimientos estadísticos, por ejemplo, no son el comienzo de una ciencia estadística de la conducta humana como tal, y las teorías objetivas de la motivación no son tampoco el comienzo de una ciencia analítico-causal de carácter nomotético e históricamente neu-

¹⁰⁹ Sobre el concepto de «dición institucional», cfr. A. GIBBS, *Urmensch und Spätkultur*, cit.

tral de la conducta humana, sino que —como en el psicoanálisis y la crítica de las ideologías— están al servicio del intento siempre renovado de *comprender al hombre mejor de lo que él se comprende a sí mismo*. Este intento de poner la propia cosificación metódica (objetivación) al servicio de la descosificación de la conducta humana, esto es, de la actuación libremente responsable dentro del saber, debe revelarse fundamentalmente en la posibilidad de que los objetos de la teoría puedan, en cuanto sujetos, incluir dicha teoría en el lenguaje de su autocomprensión. Esta posibilidad definiría justamente el sentido del *psicoanálisis* y de la *crítica de las ideologías*. Y así recibiría también su sentido el presupuesto *metódico* de la filosofía «analítica» de que toda comprensión tiene que poder probarse en la clarificación del lenguaje; desde luego no en la forma lógica de un único lenguaje ideal ni tampoco en la forma de una fijación definitiva de los juegos lingüísticos concebidos como mónadas, sino como una ampliación y profundización hermenéuticas del diálogo que —según Hölderlin— «somos» los seres humanos¹¹⁰.

¹¹⁰ Vid. a este respecto mi artículo «Communication and the Foundation of the Humanities», en *Acta Sociologica*, 15, 1, pp. 7-26. Para una continuación de esta confrontación con P. Winch, *vid. infra*, pp. 209 y ss.

CIENTÍSTICA, HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

Proyecto de una teoría de la ciencia
desde la perspectiva gnoseoantropológica

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA GNOSEOANTROPOLÓGICO

El siguiente estudio debe entenderse como un esbozo programático. Si comparamos el título con el subtítulo, nos percatamos de que el concepto de «ciencia» en «teoría de la ciencia» debe ser evidentemente más amplio que el concepto «scientia» (=«science», léase en inglés o en francés) contenido en «cientística», puesto que la proyectada «teoría de la ciencia» debe abarcar tanto a la «cientística» como a la «hermenéutica» y a la «crítica de las ideologías». Efectivamente, en el siguiente esbozo intentaré mostrar la posibilidad de una concepción epistemológica —es decir, al menos metodológicamente relevante— que no se restringe a la «*Logic of Science*».

La ampliación de la «teoría del conocimiento» tradicional en la dirección de una «antropología del conocimiento» podría ofrecer la base para la pretendida ampliación del concepto de ciencia. Entiendo por «antropología del conocimiento» aquel enfoque que amplía la pregunta kantiana por las «condiciones de posibilidad del conocimiento» de tal modo que, no sólo se indiquen las condiciones para una representación del mundo unitaria y objetivamente válida para una «conciencia en general», sino todas las condiciones que posibilitan planteamientos científicos con sentido.

Por ejemplo, no podemos comprender el sentido de la investigación física, a mi juicio, recurriendo únicamente a las funciones «unificantes» (sintéticas) de la conciencia («categorías»). Para ello también presuponemos un «acuerdo» (*Einigung*) lingüístico de los investigadores en la comprensión del sentido de la naturaleza y, además, la posibilidad de llevar a cabo la investigación interviniendo en la naturaleza con ayuda de instrumentos. Para esta intervención instrumental en la naturaleza, que se presupone *a priori* en cualquier experimento, precisa-

mos, en cierto modo, el compromiso corporal con el mundo mediante los órganos sensoriales; compromiso que ya presuponemos en la experiencia precientífica: el «medirse» del hombre «con» la naturaleza se convierte en el «medir» de la ciencia experimental. Así, por ejemplo, el concepto precientífico de «calor» corresponde al «medirse» del organismo con su medio, mientras que el concepto de «temperatura» corresponde a la «intervención medidora» del termómetro, que está fijada mediante un instrumento, y al juego lingüístico científico que tiene su «paradigma» en el termómetro¹. Los modernos investigadores de la naturaleza, no sólo se han acercado a ella llevando en el pensamiento un plan *a priori* de procesos regulares (o en la imaginación que esquematiza espacio-temporalmente) —como ya Kant constató— sino que realmente han relacionado este plan con la naturaleza, pero configurando tal plan instrumentalmente, es decir, en cierto modo como naturaleza artificial. Sólo mediante esta intervención técnica, que traduce los interrogantes humanos en cierta medida al lenguaje de la naturaleza, pudieron los investigadores de la naturaleza —para hablar con Kant— «obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas»².

¹ En el pensamiento del segundo Wittgenstein es central la siguiente idea: los fenómenos naturales fijos, pero especialmente las medidas artificiales, los instrumentos, o también los procedimientos de trabajo, junto con sus condiciones materiales, constituyen, en tanto que «modelos» o «paradigmas», la «gramática profunda» de un juego lingüístico, co-determinando también de este modo la llamada «estructura esencial», válida *a priori*, de nuestra comprensión del mundo. Recientemente, Th. S. KUHN (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt, 1967) ha hecho de esta idea una idea fecunda para comprender la historia de la ciencia. Efectivamente, Kuhn denomina «paradigma» a lo que Wittgenstein entiende como «juego lingüístico»; es decir, a la unidad etasi-institucional, entretejida en la praxis vital, entre uso lingüístico, conducta (procedimiento de trabajo, técnica instrumental) y comprensión del mundo (construcción teórica). En esta concepción que supone —tanto en Kuhn como en Wittgenstein— un *a priori* práctico del conocimiento, fundamentado mediante el ejercicio, me atrevería a ver una ilustración de la concreción gnoseoantropológica de la gnoseología que he propuesto. Por supuesto, con una reserva: creo que tanto en Kuhn como en Wittgenstein se infravalora la conexión lógica entre los distintos «paradigmas» o «juegos lingüísticos», conexión que, en el progreso de la ciencia natural, pone en vigor el *a priori* cognoscitivo de la reflexión excéntrica y descomprometida, en forma de construcciones teóricas cada vez más amplias. Para la complementariedad entre reflexión y compromiso, vid. *infra*.

² Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XII s. Kant alude implícitamente aquí mismo al *a priori* instrumental que hemos postulado y en el *Opus Postumum* recoge nuevamente el problema —postergado, a mi juicio, en su «crítica de la razón»— del *a priori* corporal como condición trascendental de la experiencia física. Cfr. K. HÜBNER, «Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum» (*Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 7, 1953, pp. 204 ss.). También H. G. HOPPE, *Die Objektivität der besonderen Naturerkenntnis. Eine Untersuchung über das Opus Postumum von Kant*, tesis doctoral, Kiel, 1966.

A mi juicio, fue la revolución semántica efectuada por Einstein en la definición de los conceptos físicos fundamentales la que mostró claramente que estamos tratando sobre una condición de posibilidad del conocimiento físico, que se añade necesariamente a la síntesis categorial *qua* función del entendimiento y constituye un momento integrante del juego lingüístico físico. En virtud de esta revolución, tiene que definirse, por ejemplo, el significado de «simultaneidad» de modo que las condiciones técnico-materiales de medida de la simultaneidad se tengan en cuenta en la definición. Las constantes naturales, como la velocidad de la luz, pertenecen, pues, a los «paradigmas» del juego lingüístico de la teoría de la relatividad; se habla de «condiciones materiales» o «físicas» «de posibilidad de la experiencia»¹.

Las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento, que acabamos de mencionar, no pueden, por una parte, reducirse únicamente a funciones lógicas de la conciencia, pero, por otra parte, tampoco pueden atribuirse al objeto del conocimiento que ha de ser conocido, puesto que ya siempre se presuponen en todo conocimiento de objetos. La relación cartesiana sujeto-objeto no basta para fundamentar una antropología del conocimiento: una pura conciencia del objeto, tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una constitución del sentido, la conciencia «esencialmente «exocéntrica»»² debe comprometerse ecéntricamente, corporalmente, aquí y ahora: cada constitución del sentido remite, por ejemplo, a una perspectiva individual que corresponde a un punto de vista, y esto significa nuevamente, a un compromiso corporal de la conciencia cognoscente.

Pero, curiosamente, no sólo la constitución individual correspondiente del posible sentido está mediada por un compromiso corporal de la conciencia cognoscente, sino también la validez intersubjetiva de cualquier constitución del sentido.

Efectivamente, sólo mediante los signos lingüísticos mis intenciones con sentido resultan mediadas por las posibles intenciones con sentido de otros hombres, de tal modo que yo pueda «querer decir» realmente algo. Es decir, que yo tengo intenciones con sentido válidas sólo porque hay un lenguaje en el que no sólo están fijadas mis intenciones con sentido. Este acuerdo (*Einigung*) con los demás hombres sobre las posibles intenciones con sentido, que ya siempre se produce hasta cierto

¹ Cfr. P. MEHLSTADT, *Philosophische Probleme der modernen Physik*, Mannheim, 1963, p. 15 y *passim*.

² Cfr. acerca de la «posición exocéntrica» del hombre H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlín y Leipzig, 1928.

punto en los «significados» del lenguaje, es una condición de posibilidad del acuerdo (*Einigung*) sobre los datos de la experiencia en la «síntesis de la aperecepción» kantiana; pero, además, abre una peculiar dimensión de la experiencia.

Desde la perspectiva gnoseoantropológica, si los órganos sensoriales no constituyen objeto del conocimiento, ni los instrumentos técnicos con los que los órganos sensoriales intervienen en la naturaleza externa, tampoco los signos lingüísticos se cuentan entre los objetos del conocimiento, porque también ellos están ya presupuestos, como condición de posibilidad de cualquier intención con sentido, para que puedan constituirse los objetos del conocimiento. Sin embargo, por otra parte, no podemos reducir el lenguaje, como medio signico (*Zeichen-Medium*), a las condiciones lógicas de la conciencia para el conocimiento. Más bien el lenguaje, de igual modo que la intervención material-técnica, que se cuenta entre los presupuestos para conocer la naturaleza experimentalmente, nos remite a un *a priori* subjetivo característico, desconsiderado en la teoría tradicional del conocimiento que depende de Descartes. Deseo denominarlo «*a priori* corporal» del conocimiento⁵.

A mi juicio, el *a priori* corporal del conocimiento se encuentra en una relación de complementariedad con el *a priori* de la conciencia; es decir, en el conjunto del conocimiento ambas condiciones de posibilidad del mismo se complementan mutuamente de un modo necesario, pero en la actual realización del conocimiento o bien domina el *a priori* corporal o bien el *a priori* de la conciencia: «conocimiento mediante reflexión» y «conocimiento mediante compromiso» se oponen entre sí polarmente. Por ejemplo, yo no puedo a la vez extraer del mundo un aspecto significativo y reflexionar sobre el punto de vista que debo adoptar para ello. Toda experiencia —también y precisamente la experiencia experimental de la ciencia natural, experiencia que está dirigida teóricamente— es primariamente conocimiento mediante compromiso corporal; toda construcción teórica es primariamente conocimiento mediante reflexión⁶.

⁵ Cfr. K. O. APEL, «Das Leibapriori der Erkenntnis (eine Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre)», en: *Archiv für Philosophie*, 12 (1963), pp. 152-72.

⁶ En su trabajo *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* (Mainz/Wiesbaden, 1954), E. ROTHBACHER ha puesto de relieve la peculiaridad y la absoluta necesidad del conocimiento comprometido. O. BECKER, en su libro *Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise* (Friburgo/Munich, 1959), ha aclarado el significado de la reflexión excéntrica en la formación de teorías de la relatividad o de la transformación cada vez más amplias, utilizando la ley de la «necesidad pitagórica» propia de la historia de la ciencia (renunciar al conocimiento intuitivamente significativo en aras de la validez universal matemático-abstracta) (*op. cit.*, pp. 30 ss.).

Considerando el compromiso corporal del hombre como condición necesaria de todo conocimiento, una antropología del conocimiento puede y debe —a mi juicio— elevar todavía otra condición del conocimiento al rango de *a priori*: al tipo de compromiso corporal de nuestro conocimiento corresponde un determinado *interés cognoscitivo*⁷. Así, por ejemplo, un interés técnico del conocimiento corresponde *a priori* al compromiso experimental de la física moderna.

Con ello no pretendo decir que motivos como la utilidad técnica, comprobables psicológicamente, se cuenten entre las condiciones de posibilidad y validez de las construcciones teóricas de la ciencia natural. Tales motivos no son, en modo alguno, característicos de la mentalidad subjetiva de los grandes investigadores teóricos de la naturaleza. A mi juicio, la pregunta por estos motivos falsea la pregunta por la conexión válida *a priori* entre técnica y ciencia natural y, con ello, la pregunta por el interés necesario que posibilita este tipo de conocimientos. Creo que este interés radica única y exclusivamente en la dependencia previa que existe entre el planteamiento de los problemas en la física moderna y la posibilidad, que presuponemos por principio, de verificación operativa. Esta dependencia corresponde al *a priori* corporal de la física moderna, que consiste en presuponer aquella intervención instrumental en la naturaleza mediante la cual el hombre puede plantear preguntas a la misma. El moderno investigador de la naturaleza tiene que guiarse por un interés técnico en el sentido de esta conexión *a priori* entre el planteamiento de los problemas y su verificación instrumental. En esta dependencia cuasi-objetiva, supraindividual, se distingue el interés cognoscitivo del moderno investigador de la naturaleza con respecto al de la filosofía natural en Grecia y en el Renacimiento y, asimismo, con respecto al de Goethe y los románticos. Y por este interés, metódicamente relevante, la ciencia natural exacta en su conjunto se diferencia, ante todo, de ese otro tipo de interés práctico y del compromiso con el mundo, que está situado a la base de las denominadas «ciencias del espíritu»⁸.

⁷ Cfr. al respecto J. HABERMAS, «Erkenntnis und Interesse», en: *Merkur*, 1965, pp. 1139-1153. También K. O. APPEL, «Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"», en *Philos. Jahrb.*, 72 (1965), p. 255 (*supra*, pp. 46-47).

⁸ La tesis concerniente al *interés técnico del conocimiento* no implica en modo alguno que la pretensión de *verdad* del conocimiento, propio de la ciencia natural, pueda *reducirse de modo instrumental*. Frente a este pragmatismo al estilo de Nietzsche, James y Dewey, y tomado de M. Scheler, tenemos que acentuar con Ch. S. Peirce que, incluso el posible *sentido* del conocimiento experimental, se encuentra abierto y limitado *a priori* por el contexto de verificación de la praxis técnica. Tal como exige su *sentido*, el conocimiento humano

Con ello, llegamos al tema propio de mi trabajo: presuponiendo las categorías gnoseoantropológicas anteriormente esbozadas, deseo retomar nuevamente la vieja cuestión disputada de la relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu —que actualmente se ha complicado todavía más gracias al desarrollo de las ciencias de la «conducta» o de la «acción»— y, en lo posible, aproximarla a una solución. La solución que propongo se expresa a través de la tricotomía de conceptos que componen el título: «científica», «hermenéutica» y «crítica de las ideologías». Debemos mostrar que en esta tricotomía metodológica es posible definir y relacionar entre sí los diversos enfoques metódicos de las ciencias empíricas actualmente practicadas. Por tanto, mi argumentación se divide en dos partes: en la primera, que es más extensa, considero la afirmación de que existe una complementariedad entre «científica» y «hermenéutica» (dicho de otro modo: entre ciencias explicativas de la naturaleza y ciencias comprensivas del espíritu). Esta tesis de la complementariedad crítica la idea de la «ciencia unificada» (*«unified science»*). La segunda parte se ocupa de la mediación dialéctica entre «explicación» y «comprensión» desde el enfoque de la crítica de las ideologías.

1. LA RELACIÓN COMPLEMENTARIA ENTRE CIENTÍSTICA Y HERMENÉUTICA (CRÍTICA DE LA IDEA DE LA CIENCIA UNIFICADA)

Quien defienda hoy en día una teoría de la ciencia que presuponga intereses del conocimiento diferenciados *a priori*, tiene que enfrentarse a los presupuestos contrarios de la tesis positivista o neopositivista de la «ciencia unificada» (*«unified science»*)⁸. Ante todo, es preciso analizar estos presupuestos desde el punto de vista gnoseoantropológico.

Si comparamos la teoría neopositivista de la ciencia hoy dominante con la teoría kantiana del conocimiento, nos percataremos de que la pregunta por las condiciones de posibilidad del

no puede ser conocimiento de objetos para una «conciencia en general», sino sólo conocimiento de un ser comprometido corporalmente e interesado prácticamente. En ello estriba, a mi juicio, la radicalización gnoseoantropológica y la transformación de la crítica kantiana del conocimiento, porque no podemos pensar con sentido ningún conocimiento que no sea el que *tiene sentido para nosotros* y que, por tanto, puede ser *verdadero*. Sobre la transformación «crítica del sentido» de la «crítica del conocimiento», cfr. mi introducción a Ch. S. PEIRCE, *Schriften I y II*, Frankfurt, 1967 y 1970.

⁸ Cfr. los trabajos de la revista *Erkenntnis* (1930-38), que tuvieron su continuación en los Estados Unidos de América, en el *Journal of Unified Science* (1939) y en la *International Encyclopedia of Unified Science* (1938 ss.).

conocimiento no se amplía en la primera —como en la antropología del conocimiento que proyecta— sino que, por el contrario, se reduce al mínimo. Si Kant había defendido, como necesaria para aclarar filosóficamente las condiciones de posibilidad de la experiencia, una «lógica trascendental», cuyo peculiar problema consistía en constituir la experiencia mediante una «síntesis categorial», el neopositivismo cree poder contentarse con la lógica formal, precisada y ampliada matemáticamente y, con su ayuda, poder reducir todo conocimiento a «los» datos de la experiencia. El problema de constituir sintéticamente los datos de la experiencia no desempeña papel alguno, al menos, en la forma consecuente de una «lógica del conocimiento» concebida desde el neopositivismo⁹.

Esta reducción de la pregunta por los presupuestos del conocimiento se esclarece totalmente sólo cuando consideramos que nuestra antropología del conocimiento hace depender la constitución de los datos de experiencia no sólo —con Kant— de la capacidad sintética del entendimiento humano en general, sino también de una comprensión del mundo comprometida, es decir, de un *interés cognoscitivo que constituye el sentido*.

El neopositivismo, en cambio, desea eliminar, al menos en la problemática fundamental de la lógica de la ciencia, tanto la pregunta por el interés cognoscitivo como la cuestión de la valoración. Pretende ver en estas cuestiones problemas secundarios de la psicología del conocimiento o de la sociología del saber; es decir, cuestiones que también pueden ser tematizadas por las ciencias no-interesadas como puros problemas de hechos. De este modo, todas las ciencias tienen que acreditarse como tratamientos de hechos, puramente teóricos, no-interesados; como operaciones de conocimiento que obedecen fundamentalmente a la misma metodología: a la unificada «*Logic of Science*».

A partir de estos presupuestos, el neopositivismo tiende a sospechar que hay una mezcla ideológica de concepciones teóricas y de fines prácticos no confesados en las denominadas condiciones «trascendentales» del conocimiento, en la medida en que se les hace responsables de la diversa constitución de los datos de la experiencia en las diferentes ciencias. Si se trata

⁹ Ciertamente, esta constitución sintética es difícilmente defendible desde la *Lógica de la investigación* popperiana. En su lugar, el enfoque «analítico-lingüístico» del neopositivismo moderno desde el primer Wittgenstein, ha tratado nuevamente el problema de la constitución trascendental del sentido de los llamados «datos» como problema de las convenciones lingüísticas necesarias. Cfr. K. O. APPEL, «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"», en *Philos. Jb.*, 1965, pp. 239-289 (cfr. *supra*, pp. 27-90).

de concepciones teóricas, pertenecen —como ya hemos mencionado— a la psicología o a la sociología empíricas. Si se trata de fines prácticos, se someten a la crítica de las ideologías que, como parte integrante de la ciencia unificada, debe estar libre de intereses prácticos.

Los presupuestos de la idea de la «ciencia unificada», a los que ya hemos aludido, pueden aclararse considerando el modo en que el neopositivismo juzga la distinción esbozada por Dilthey y otros entre las llamadas ciencias de la naturaleza «que explican causalmente» y las ciencias del espíritu «que comprenden el sentido»¹⁰.

En la medida en que esta distinción reivindica un rango epistemológico, se la tacha de metafísica sospechosa de ideología, en virtud del siguiente esquema: el título «ciencias del espíritu» y la presunta diferencia metodológica entre una «comprensión» interna y una «explicación» únicamente externa, expresan que ciertos ámbitos de objetos (de la vida humana) deben sustraerse al acceso imparcial de la ciencia explicativa («science») y reservarse a una teología secularizada del espíritu (que tiene su origen en Hegel o en Schleiermacher).

Dejando este punto, sin embargo, y siguiendo al neopositivismo en la distinción entre «explicación» y «comprensión», sigue habiendo un aspecto psicológicamente acertado: el hombre puede «internalizar» ciertas relaciones causales entre acontecimientos del mundo exterior —aquellos que reconocemos como estímulo y respuesta en la conducta de los organismos— y vivenciarlos internamente hasta cierto punto; por ejemplo, la reacción de huida de quien teme ante una agresión hostil o ante un acontecimiento natural amenazador; la reacción ofensiva de quien está furioso en la misma situación, la búsqueda de calor por parte de quien tiene frío, de alimento por parte del hambriento y cosas semejantes. El hombre conoce en cierto modo estas reacciones conductuales internamente e, incluso, otras más complejas basándose en estas y, por tanto, suele interponerlas automáticamente en la asociación mental de los acontecimientos del mundo exterior.

A continuación, ofrezco un ejemplo de Th. Abel¹¹, que ha analizado la comprensión a la luz de la teoría neopositivista de la ciencia en su artículo «The Operation called "Verstehen"». Cuando veo, por ejemplo, que al producirse un descenso brusco de temperatura, mi vecino se levanta de su escritorio, parte

¹⁰ Mi caracterización de la crítica positivista de las ideologías se inspira en parte en E. TOPIFSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 1961.

¹¹ En H. FEIGL y M. BRODBECK (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, Nueva York, 1953, pp. 677-688.

leña y enciende la chimenea, interpola automáticamente que tenía frío e intenta producir una situación para entrar en calor. A juicio de Th. Abel, llamamos «comprensión» a esta «interpolación». Según él, sin embargo, no hemos ofrecido con ello en modo alguno un método científico especial que tuviéramos que distinguir lógicamente de la explicación causal según leyes; porque el aspecto lógicamente fundamental de la comprensión empática consiste en lo siguiente: a través de la «internalización» de la conducta observada llegamos a representarnos una «máxima de la conducta», que corresponde justamente a una «hipótesis nomológica» para explicar causalmente la conducta. Si la hipótesis nomológica establecida de este modo puede verificarse objetivamente, nos encontramos de hecho ante una «explicación». La diferencia entre «comprensión» y «explicación» consiste, pues, en que la «comprensión» equivale sólo a un componente de la operación *lógica* de explicar: el establecimiento de una hipótesis nomológica. Sin embargo, en opinión de la «*Logic of Science*» neopositivista, este componente heurístico no configura la cientificidad de la operación de explicar porque, tomado por sí solo, no puede justificarse lógicamente sino, en todo caso, psicológicamente. Lógicamente sólo la *posible* corrección de una hipótesis corresponde al sentimiento psíquico de la evidencia, que conduce al descubrimiento de las máximas de la conducta mediante la comprensión. Sólo la deducción de enunciados observacionales verificables a partir de hipótesis nomológicas —es decir, la comprobación del pronóstico hasta cierto punto— constituye la cientificidad de una «explicación». Así pues, coincidiendo con la teoría de la explicación de Hempel y Oppenheim¹², concluye Abel que la «comprensión» en las llamadas «ciencias del espíritu» permanece en el terreno previo a la ciencia, siendo irrelevante para la «*Logic of Science*».

¿Qué tendríamos que decir, desde una perspectiva gnoseoantropológica, sobre la reducción de la comprensión —y, por tanto, de las llamadas «ciencias del espíritu»— a una heurística precientífica, al servicio de la ciencia explicativa, de la «*Science*»?

En primer lugar, podríamos señalar aporéticamente las dificultades de la concepción neopositivista, reveladas en los últimos decenios por los mismos defensores de una *Logic of Science* unificada: por ejemplo, el hecho de constatar que la elaboración de una hipótesis explicativa con ayuda de la comprensión por parte de un historiador, por su misma naturaleza, no puede concebirse ni comprobarse como una subsunción de acontecimientos o situaciones bajo leyes universales.

¹² *Ibid.*, pp. 319 ss.

A esta conclusión llegó William Dray¹³ en 1957, al revisar la tesis popperiana según la cual las ciencias históricas «individualizadoras» no se distinguen de las ciencias naturales «generalizadoras» por la lógica de la explicación, sino sólo psicológicamente; las ciencias históricas no se interesan primariamente por establecer hipótesis nomológicas universales, sino por las condiciones adicionales o iniciales específicas que pueden utilizarse como causas de acontecimientos particulares, suponiendo ciertas leyes triviales¹⁴. Frente a esta tesis, mantiene Dray que las explicaciones históricas, por razones fundamentales, no cumplen la condición de una subsunción bajo leyes universales. Para ello ofrece el siguiente ejemplo: un historiador podría explicar tal vez la impopularidad de Luis XIV en la época anterior a su muerte diciendo que el rey había seguido una política perjudicial para los intereses nacionales de Francia. Si nos encontráramos ante una explicación causal en el sentido de la «*Logic of Science*», el lógico tendría que poder formular expresamente la ley general que el historiador presupone implícitamente, y que rezaría poco más o menos como sigue: «los soberanos que llevan a cabo una política contraria a los intereses de sus súbditos, resultan impopulares».

Sin embargo, el historiador rechazará esta atribución por desacertada y también rechazará, por insuficiente, todo intento de especificar la hipótesis nomológica; excepto, en todo caso, la siguiente formulación: «todo soberano que sigue la política de Luis XIV, exactamente bajo las mismas condiciones que él, pierde su popularidad».

No obstante, esta proposición no reduce el *explanandum* individual a un *explanans* general sino que recurre a lo individual en el *explanans* mismo y, considerada lógicamente, no constituye en modo alguno una hipótesis nomológica general, sino sólo la afirmación formal de la necesidad de un acontecimiento individual, carente de valor explicativo.

Queda, pues, patente que la explicación del historiador no puede considerarse, en cualquier caso, como explicación *nomológico-deductiva*. Pero tampoco podemos concebirla como una explicación *nomológico-inductiva*, que derive la probabilidad estadística de un tipo de acontecimiento a partir de leyes, porque tal explicación, propia de las «ciencias sociales empíricas», no responde básicamente a la pretensión del historiador, que consiste en explicar la «necesidad» de un acontecimiento particular. Pero entonces, ¿en qué basa la explicación especifi-

¹³ W. DRAY, *Laws and Explanation in History*, Oxford, 1957.

¹⁴ Cf. K. R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vol. II, Berna, 1957, p. 326.

camente *histórica* su plausibilidad? Dray ofrece los siguientes puntos de vista: una explicación histórica establece una relación entre un acontecimiento y las condiciones necesarias para que se produzca. Pero estas condiciones

- 1) son insuficientes para pronosticar el acontecimiento,
- 2) en cuanto necesarias, sólo son válidas en el marco de una situación global dada.

¿Qué se esconde tras estas restricciones?

1) El hecho de que las condiciones a las que recurre el historiador sean insuficientes para pronosticar se debe, en último término, al hecho de que todos los acontecimientos que el historiador «explica» estén mediados en su *constitución* por las intenciones de los hombres que actúan. En este sentido, las condiciones de los acontecimientos no son «causas», sino «motivos racionales» de la acción. Pero, en tanto que motivos racionales de la acción, tienen que ser «comprendidos» por el historiador partiendo de la situación del agente, y no pueden tratarse en la lógica de la explicación de los acontecimientos como si fueran condiciones causales en el marco de un pronóstico basado en leyes. Porque las hipótesis nomológicas son falsadas mediante instancias negativas; por el contrario, las máximas de la conducta que se refieren a las condiciones en tanto que motivos racionales, no pueden falsarse mediante hechos.

Indudablemente, nos encontraríamos ahora de nuevo en el punto en que Th. Abel podría objetar lo siguiente: en la medida en que las máximas comprensibles de la conducta no pueden falsarse mediante hechos, carecen de valor explicativo y expresan una mera posibilidad de la conducta.

2) Pero en este momento nos ayuda a continuar el otro punto de vista de Dray: las explicaciones históricas descubren condiciones necesarias de los acontecimientos (acciones), pero sólo en el marco de una situación global dada.

Esta tesis alude efectivamente a los logros de la «comprensión», como decisiva condición de posibilidad de una —así llamada— «explicación histórica»; el mejor modo de aclararla es contrastarla con la teoría de la comprensión de Abel.

En su análisis de la comprensión, Abel omitió por completo el problema de la conexión hermenéutica entre la conducta humana —que hemos de comprender— y la precomprensión de los datos acerca del mundo; a los que la conducta se refiere intencionalmente. A juicio de Abel, los datos están dados aproximadamente del mismo modo que los acontecimientos en la situación cognoscitiva de las ciencias naturales; la comprensión consiste, entonces, solamente en interpolar una conexión

internamente vivenciada en la sucesión de hechos regulares, objetivamente explicables. Con ello queda patente que este análisis responde a una teoría de la comprensión previa al análisis del lenguaje¹⁵; una teoría que no tiene en cuenta la concepción del segundo Wittgenstein, según la cual incluso los datos de la experiencia se constituyen en el contexto de un juego lingüístico. La comprensión, en la concepción de Abel, tiene sólo valor como función auxiliar, relevante psicológicamente, en la conexión de los datos, pero no como condición de posibilidad de los datos mismos. Por el contrario, un análisis herme-

¹⁵ La reflexión de la epistemología novecentista sobre la diferencia entre las «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias del espíritu» se orientó, ante todo, psicológicamente, como el positivismo de J. St. Mill frente al que reaccionó. Se afirmaba que las «ciencias del espíritu» «comprenden» la vida como expresión de algo interno, mientras que las ciencias de la naturaleza «describen» desde fuera el incomprensible «escenario de la vida» (Dilthey) y lo «explican» mediante leyes obtenidas inductivamente. Hoy en día, cuando el programa positivista de la «ciencia unificada» se presenta a través de una formulación analítico-lingüística (para no aparecer como una teoría metafísica reduccionista), la «hermenéutica» filosófica tiene motivos sobrados para aceptar también esta nueva base de argumentación. Tal hermenéutica es capaz, por su parte, de refutar la tesis positivista de la ciencia unificada, analítico-objetiva, a partir de sus propios presupuestos analítico-lingüísticos, sin recurrir a la terminología de una metafísica del espíritu (o de la vida) (cfr. K. O. APEL, en *Philos. Jb.*, op. cit.). Es posible sustituir -o, si queremos, concretar- la distinción entre «objetivaciones del espíritu» (Hegel, Dilthey) comprendidas desde dentro y «procesos naturales» explicables desde fuera, distinguiendo entre los «objetos» con los que el cognoscente puede entrar en comunicación lingüística y aquellos con los que es imposible comunicación alguna. El cognoscente debe tematizar estos últimos objetos como datos, a partir de la anticipación lingüística de las teorías aplicadas desde fuera; mientras que los primeros se le enfrentan, junto con los datos de su situación en el mundo, desde una comprensión lingüística del mundo; a la que ellos mismos contribuyen como interlocutores de la comunicación. Sólo podemos verificar mediante observación las explicaciones de la conducta aplicadas a los objetos «mudos»; por el contrario, las «hipótesis» hermenéuticas de la comprensión son verificadas, primariamente, mediante las respuestas de los interlocutores en la comunicación. También los «textos» pueden «responder». En este contexto, es interesante el hecho de que el fundador de la llamada gramática «generativa» o «transformacional» -N. Chomsky- haya mostrado la imposibilidad de describir, prescindiendo de la comunicación comprensiva con el «hablante competente», incluso el uso del lenguaje que parece fácilmente objetivable como comportamiento grupal, inconsciente y anónimo. Sólo contando con observaciones externas -por ejemplo, en virtud de criterios estadísticos de distribución, como supuso la escuela de Bloomfield, de orientación behaviorista- es imposible decidir si alguien «habla», en general, y según qué reglas lo hace. Cfr. los trabajos de Chomsky en J. A. FODOR/J. J. KATZ (eds.), *The Structure of Language*, Englewood Cliffs (Nueva Jersey), 1964. A un resultado semejante conduce la respuesta a la cuestión planteada por Wittgenstein en los siguientes términos: cómo es posible decidir si alguien sigue una regla. Cfr. P. WINCH, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, 1965³ (Cfr. a tal efecto *supra*, pp. 68 ss.). Para Chomsky y Winch, cfr. también J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tubinga, 1967. (cfr. asimismo *infra*, pp. 251 ss.).

néutico del lenguaje partirá del hecho de que las reacciones conductuales comprensibles de los hombres, como formas intencionales ligadas al lenguaje, poseen ya la propiedad de la comprensión; por tanto, este análisis tendrá que extraer la siguiente conclusión: tenemos que comprender los datos del mundo mismos, en cuyo contexto aparece la conducta que queremos comprender, a partir de la comprensión intencional de la conducta que queremos comprender. El mundo ya no es la «existencia de las cosas, en cuanto constituyen una conexión según leyes (en el sentido de la ciencia natural)» (Kant), sino la «situación global» de un determinado «ser-en-el-mundo» (Heidegger), en la que podemos participar mediante la comprensión lingüística.

De este modo, volvemos de nuevo a la respuesta ofrecida por Dray a la pregunta por las condiciones de posibilidad de una explicación histórica de hechos, no reductible a leyes universales. Según Dray, su necesidad radica en la consideración de una situación global dada, a partir de la cual las condiciones iniciales para explicar los hechos tienen que comprenderse previamente como posibles motivos para las acciones intencionales. ¿Cómo se produce tal comprensión *de facto* en las ciencias históricas? ¿Cómo alcanzan estas ciencias aquella certeza, pragmáticamente suficiente, a la que Dray da cabida en la explicación de los hechos, como necesidad condicionada por la situación?

La más antigua hermenéutica (Schleiermacher, Droysen, Dilthey) decía que el historiador debe hacerse cargo de la situación global en que se encuentran las acciones que ha de comprender. A este enunciado corresponde el tipo de verdad propio de una metáfora. Pero, volviendo al ejemplo de Dray, ¿cómo se hace cargo el historiador de la situación desde la cual el pueblo francés juzgó la política de Luis XIV poco antes de su muerte? ¿Cómo se constituye para el historiador una situación pasada de la acción humana?

Si admitiéramos la comprensión del mundo propia de una ciencia unitaria y objetiva, llegaríamos a la curiosa conclusión de que el historiador tiene que elegir, entre todos los acontecimientos que de hecho tuvieron lugar en el tiempo anterior a la muerte de Luis XIV, aquellos que vienen al caso como condiciones para la acción de los contemporáneos de Luis XIV. Pero, de hecho, el historiador no procederá de este modo porque ni él mismo conoce los «acontecimientos ocurridos en general» antes de la muerte de Luis XIV, ni puede llegar a conocerlos por medio de alguien. Sólo existen en la metafísica del positivismo: es decir, las ciencias naturales, valiéndose de su precomprensión semántica del mundo, sólo pueden recurrir a

determinadas clases de acontecimientos en la época de Luis XIV; por ejemplo, terremotos, eclipses solares y cosas similares. En muchos casos, estos acontecimientos pueden coordinarse con otros, transmitidos históricamente, de una situación humana; por ejemplo, las ciencias naturales y las históricas pueden cooperar en la datación de los descubrimientos prehistóricos.

Para hablar con Wittgenstein, sin embargo, el historiador se orienta primariamente ante los acontecimientos del pasado desde un «juego lingüístico» distinto al del científico de la naturaleza. Se trata de un juego lingüístico jugado ya antes del juego propiamente científico del historiador: el de la tradición cultural; o mejor, el de una determinada tradición cultural, tematizable ella misma históricamente. El juego lingüístico científico del historiador consiste en comprobar y complementar críticamente la tradición primaria. En ello radica a la vez, sin embargo, el hecho de que el historiador dependa necesariamente de la fiabilidad de la tradición lingüística; por ejemplo, «historias» contadas y transmitidas oralmente o por escrito. Pero para poder criticarlas detalladamente (mediante la llamada «crítica de las fuentes») tiene que presuponerlas básicamente como medio de comunicación (con el «ser-en-el-mundo» humano sido). Desde el horizonte situado de las «historias» transmitidas, que el historiador mismo entiende nuevamente desde el horizonte situado de «la» historia a la que él mismo pertenece¹⁶, el historiador alcanza efectivamente los «datos» que son relevantes, como condiciones iniciales para una «explicación histórica» de los acontecimientos. Y su conexión plausible con el acontecimiento que debe ser explicado en cada caso consiste de hecho en relatar nuevamente una historia en la que, a ser posible, se relacionen entre sí muchos acontecimientos, mediados por las situaciones de los participantes¹⁷.

De este modo, el proceso hermenéutico por el que recordamos los acontecimientos y sus relaciones es, por principio, tan imposible de concluir como el proceso de verificación de hipótesis nomológicas en las ciencias de la naturaleza; pero, igual que éste, logra una validez suficiente pragmáticamente en el correspondiente contexto de investigación.

¹⁶ Según Heidegger y Wittgenstein, la «historia en general» constituye una hipótesis ontológica sin sentido. Sólo existe «nuestra» historia.

¹⁷ En este sentido, distingue A. C. Danto, en su *Analytical Philosophy of History* (Cambridge, 1965), entre la explicación histórica como «explicación narrativa» y la explicación deductiva de la ciencia natural. Anteriormente, el fenomenólogo W. SCHAPI (In *Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Hamburgo, 1953) ya había desarrollado un enfoque semejante. Este enfoque fenomenológico-hermenéutico fue comparado ya por H. LOHM, en su artículo «Sprachspiele und Geschichten» (*Kantstudien*, vol. 52, 1960/61), con la «filosofía analítica» que parte de Wittgenstein.

A mi juicio, desde esta perspectiva se comprende muy bien la conclusión a que llega W. Dray en el análisis de su ejemplo (de explicación histórica). Escribe Dray: «la fuerza de la explicación de la impopularidad de Luis XIV. gracias a su política perjudicial para los intereses franceses, tiene que encontrarse muy probablemente en la descripción detallada de las aspiraciones, convicciones y problemas de los súbditos de Luis XIV. Dados estos hombres y su situación, Luis y su política, su animadversión contra el rey fue una respuesta adecuada»¹⁸.

Sin embargo, la distinción de Dray entre una lógica de la «explicación histórica», basada en la explicación de las situaciones de la acción, y una lógica de la explicación en la ciencia natural, que deduce a partir de hipótesis nomológicas, no es todavía capaz de poner de relieve la diferencia y la complementariedad que existen entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, entre método científico y hermenéutico. Realmente la historia política no es el lugar adecuado para aclarar plenamente el sentido gnoseoantropológico de la comprensión hermenéutica, porque la historia política, a pesar de los presupuestos hermenéuticos a que hemos aludido, constituye una ciencia que objetiva los acontecimientos en el marco espacio-temporal y que explica los hechos. La «comprensión» del sentido funciona aquí todavía como un medio auxiliar para explicar el hecho de que ciertos acontecimientos se presenten como consecuencia de otros, aunque esta conexión objetiva —frente al nexo causal de la ciencia natural— pueda estar medida por la comprensión de motivos racionales, de disposiciones emocionales, de expectativas de conducta socialmente obligatorias, de valores institucionalizados y fines individuales. (Esto explica que los positivistas siempre identifiquen el concepto de «motivo de una acción» con el de «causa de un suceso»¹⁹. No obstante, antes de que el motivo pueda ser objetivado como causa, tiene que ser comprendido en su sentido desde una actitud completamente distinta. Sin embargo, el planteamiento de los problemas en la historia política, que depende *a priori* de la objetivación de un suceso en el tiempo, presenta todavía una cierta analogía innegable con el análisis causal de la ciencia natural).

Por el contrario, el planteamiento genuinamente hermenéutico guarda, a mi juicio, una relación de *complementariedad* con la objetivación propia de la ciencia natural y con la expli-

¹⁸ DRAY, *op. cit.*, p. 134.

¹⁹ Cf., por ejemplo, STEIGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart, 1965, pp. 451 s. *Vgl. Arlt*, en *Philos. Jb.* 72 (1965), pp. 254 ss. (*supra*, pp. 46 ss.).

cación de acontecimientos. Ambos planteamientos se excluyen y, precisamente por ello, se complementan entre sí. Podemos aclarar esta relación estructural del mejor modo posible preguntando por las condiciones lingüísticas de posibilidad y validez de la ciencia natural misma y pensándolas hasta el final, como lo exige una antropología del conocimiento. Un científico de la naturaleza no puede querer explicar algo por sí solo, como *solus ipse*²⁰. Incluso para saber únicamente «lo que» debe explicar, tiene que haberse puesto de acuerdo sobre ello con otros. Como Ch. S. Peirce descubrió²¹, a la comunidad de experimentación de los científicos de la naturaleza siempre corresponde una comunidad semiótica de interpretación. Ahora bien, este acuerdo que se produce en el plano de la intersubjetividad, precisamente porque constituye la condición de posibilidad de la ciencia objetiva (de la *science*), nunca puede ser reemplazado por un procedimiento de la ciencia objetiva, y aquí chocamos con los límites absolutos de cualquier programa de la ciencia objetivo-explicativa. El acuerdo lingüístico sobre lo que opinamos y sobre lo que queremos es *complementario* con la ciencia objetiva, en el sentido ya definido.

Tan sólo tenemos que probar todavía que el acuerdo intersubjetivo, que no puede ser sustituido por ningún método de la ciencia objetiva, puede convertirse, no obstante, en tema de un planteamiento científico. Con otras palabras, tendríamos que mostrar que no sólo son posibles, e incluso necesarias, las ciencias «descriptivas» y «explicativas», que presuponen la relación «sujeto-objeto», sino también las «ciencias del acuerdo» (*Verständigungswissenschaften*), que presuponen la relación de intersubjetividad. Su planteamiento debería guardar, con respecto a la comunicación humana precientífica, una relación semejante a la que la ciencia explicativo-causal de la naturaleza guarda con respecto al llamado «saber de trabajo» (Scheler), como nivel previo. Así sucede de hecho: me parece que el hombre tiene originariamente dos intereses cognoscitivos igualmente importantes, pero no idénticos, sino *complementarios*:

- 1) uno determinado por la necesidad de la praxis técnica, en virtud del conocimiento de las leyes naturales.
- 2) otro determinado por la necesidad de la praxis social, relevante moralmente.

²⁰ Cfr. los experimentos mentales de Wittgenstein sobre el problema de un «lenguaje privado», *Philos. Untersuchungen*, I, §§ 197 ss., 199, 243, 256.

²¹ Cfr. mi introducción a Ch. S. PEIRCE, *Schriften I y II, op. cit.*

El último se dirige al acuerdo intersubjetivo sobre la posibilidad y normas de un ser-en-el-mundo humano con sentido, acuerdo que ya presuponemos incluso en la praxis técnica. Este interés por el acuerdo acerca del sentido, no sólo se refiere a la comunicación entre los contemporáneos sino, a la vez, a la comunicación de los vivos con las generaciones pasadas mediante la tradición²². Sólo en virtud de esta mediación de la tradición alcanza el hombre aquella acumulación de saber técnico, aquella profundización y enriquecimiento del saber sobre posibles motivaciones con sentido, que le hacen superior a los animales.

La mediación de la tradición —sobre todo si entra en crisis— es de hecho el lugar gnoseoantropológico en el que pueden surgir las llamadas «ciencias hermenéuticas» y en el que han surgido de hecho en las culturas superiores, europeas y asiáticas. Su centro está constituido por las «filologías», entendidas en el más amplio sentido de la palabra; es decir incluyendo los estudios literarios. Ciertamente, estas ciencias no deberían entenderse como meras auxiliares de la historia —tal como sucede en las teorías objetivistas de la ciencia— como si la interpretación de textos de la tradición no tuviera más sentido que ofrecer informaciones sobre acontecimientos del pasado. Los textos «clásicos» o canónicos de la tradición (religiosos, filosóficos, poéticos, jurídicos y documentos literarios) no son primariamente «fuentes» para el historiador, que el filólogo sólo tuviera que editar. Antes bien, las «filologías» son las auténticas ciencias hermenéuticas del espíritu, ya que no se ocupan primariamente en modo alguno de sucesos espacio-temporales, sino de «interpretar» el «sentido», que en los acontecimientos espacio-temporales sólo tiene (sin duda) su vehículo, su «conditio sine qua non»²³.

El «*a priori* corporal» del conocimiento (cfr. *supra* pp. 91 y ss.) no se revela en la problemática fundamental de las ciencias hermenéuticas del espíritu como el presupuesto para intervenir instrumentalmente en la naturaleza, sino como la dependencia que existe entre la manifestación intersubjetiva del sentido y la «expresión» sensiblemente perceptible; por ejemplo, en la lingüística se revela como articulación del posible sentido en el sonido lingüístico, articulación que es tematizable fonológicamente; esta expresión corporal del sentido dialógicamente comunicable puede convertirse, ciertamente, en un caso extremo en un «instrumento signico» rígido, por ejemplo, en el lenguaje-

²² Cfr. la interpretación gadameriana de las ciencias hermenéuticas del espíritu desde el contexto funcional de la mediación de la tradición en *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1965². Vid. K. O. APPEL en *Hegelestudien*, vol. 2, Bonn, 1963, pp. 314-322.

²³ Cfr. E. ROTHACKER, «Sinn und Geschehnis», en *Sinn und Sein*, Tubinga, 1960, pp. 1-9.

cálculo. En el momento en que el lenguaje se convierte en un puro instrumento signico, la comprensión del sentido ya no depende, indudablemente, de la interpretación individual de la expresión corporal, sino más bien de la participación en el establecimiento convencional de las reglas (sintácticas y semánticas) de un sistema de signos. Pero incluso en este caso, el instrumento signico (*Zeichen-Instrument*) sirve como vehículo para «comprender el sentido»; es el resultado, establecido formalmente, de la precomprensión en la «comunidad de interpretación» a la que también deben pertenecer los constructores del lenguaje-cálculo.

Hasta aquí hemos tratado sobre la primera tesis fundamental de una teoría de la ciencia, que no parte —como es habitual— de la relación sujeto-objeto como presupuesto único y como única dimensión tematizable del conocimiento humano. La afirmación efectuada de que existe una *complementariedad* entre los saberes científicos y hermenéuticos parte, en último término, de un hecho: que la existencia de una comunidad de comunicación es el presupuesto para todo conocimiento que se produzca en la dimensión sujeto-objeto y que la función de esa comunidad misma —como metadimensión intersubjetiva para describir y explicar objetivamente los datos del mundo— puede y debe ser tematizada por el conocimiento científico.

J. Royce, americano seguidor de Hegel, en la línea del fundador del pragmatismo, Ch. S. Peirce, ha formulado esta idea del siguiente modo: el hombre no sólo ha de «percibir» datos sensoriales y «concebir» ideas, en intercambio con la naturaleza; también tiene que «interpretar» ideas al mismo tiempo, en constante intercambio con los restantes miembros de una «comunidad» histórica. Por ejemplo, cuando tratamos de verificar opiniones, no basta determinar el «valor efectivo» de las ideas mediante operaciones experimentales, que conducen a la percepción de los *sense data*, sino que tenemos que determinar ya previamente mediante «interpretación» el «valor nominal» de las ideas que queremos verificar. De este modo, en una relación fundamentalmente triádica, A aclara a B lo que C quiere decir. Esto es válido incluso para el pensamiento solitario, en el que yo (A) me (B) tengo que aclarar lo que significa mi idea, opinión o intención ya presente (C). Este proceso triádico mediador en que consiste la interpretación, asegura la continuidad histórica del conocimiento, en cuanto A representa el presente, que media para el futuro (B) el sentido o la opinión del pasado (C)²⁴.

²⁴ Cf. J. Royce, *The Problem of Christianity*, Nueva York, 1913, II, pp. 146 ss. Vid. K.-Th. HUMMACH, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*, Heidelberg, 1962, pp. 110 ss.

A mi juicio, el auténtico problema de la fundamentación filosófica de la hermenéutica —es decir, de la teoría de la interpretación científica del sentido (pensado o, al menos, expresado)— puede formularse a través de la siguiente pregunta: ¿hay una *abstracción metódica* que permita tematizar científicamente el sentido pensado o expresado en el nivel del acuerdo intersubjetivo entre los hombres?

Los fundadores filosóficos de la hermenéutica en el siglo XIX (Schleiermacher y Dilthey) respondieron afirmativamente a esta pregunta, contestando de hecho lo siguiente: prescindiendo de la pregunta por la verdad o por la pretensión normativa de las expresiones con sentido que queremos comprender —por ejemplo, de los textos transmitidos— es posible una objetivación progresiva del sentido universalmente válida. Aquí radica el paralelo existente entre las ciencias comprensivas del espíritu y las ciencias de la naturaleza, asimismo objetivas y progresivas. De este modo, en lugar de la comprensión normativamente vinculante, propia de la mediación precientífica de la tradición, se introduce la comprensión de las «ciencias del espíritu» hermenéuticas, que no obliga normativamente, pero posee científicamente validez universal.

Si tomamos en serio las consecuencias prácticas (existenciales) de esta concepción, nos conduce al problema del «historicismo» nihilista, que el mismo Dilthey ha visto claramente y que posteriormente el escritor R. Musil, en relación con el pensamiento de Nietzsche, ha expresado mediante la fórmula «el hombre sin atributos»²⁵. Realmente, el hombre que hubiera objetivado científicamente todas las verdades y normas vinculantes y las hubiera reunido en un «museo imaginario» de sentido tan sólo comprensible, se asemejaría a un ser incapaz de conseguir atributo alguno, a un puro «hombre de posibilidades» —como también Musil dice— que no puede actualizar su vida. Habría perdido toda vinculación con la tradición y precisamente a este estado, prácticamente ahistórico, le habrían reducido las ciencias histórico-hermenéuticas: tales ciencias se habrían colocado a sí mismas —es decir, a su objetivación neutralizadora de las normas y verdades vinculantes— en el lugar de la tradición efectiva y, por tanto, de la historia²⁶.

²⁵ Cfr. sobre este punto E. HEISEL, «Der Mann ohne Eigenschaften und die Tradition», *op. cit.*, pp. 179-194.

²⁶ Cfr. J. RITTER, «Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft», en *Jahreschrift 1961 der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster*, pp. 11-39. Vid. H. SCHLESKY, *Ein-samkeit und Freiheit*, Hamburgo, 1963, pp. 278 ss.

Recientemente H. G. Gadamer, en particular, ha puesto en cuestión los presupuestos de la fundamentación historicista de las ciencias del espíritu, partiendo de la hermenéutica heideggeriana de la existencia y, como el propio Heidegger, del enfoque diltheyano de la filosofía de la vida²⁷ (es decir, no del enfoque objetivista e historicista). Gadamer cuestiona el sentido y posibilidad de objetivar metódico-progresivamente el sentido en las ciencias hermenéuticas, lo cual conduce a debilitar la tradición histórica. En esta concepción ve la seducción ejercida por el ideal metódico de la ciencia natural (el ideal científico), seducción todavía no descubierta por Dilthey. Y Gadamer llega incluso a establecer como condición previa para el análisis filosófico del sentido en las ciencias hermenéuticas la eliminación de todas las abstracciones metódicas. Según Gadamer, la comprensión hermenéutica no puede dejar sin decidir —como Schleiermacher había exigido— la cuestión normativa o la cuestión de la verdad; lo quiera o no, tiene que incluir como condición de su propia posibilidad y validez la «aplicación» a la situación vital práctica; por tanto, al compromiso histórico-existencial. Como modelo para analizar filosóficamente la función íntegra de la comprensión, Gadamer recomienda la comprensión del derecho escrito, tal como es ejercida por el juez que lo aplica, o la comprensión de un drama por el director que lo lleva a escena. Aquí la comprensión no destruye el carácter vinculante de la tradición, sino que lo media con el presente. Según Gadamer, ésta es también la tarea de las ciencias histórico-hermenéuticas; el modelo del buen intérprete —con el que pueden identificarse quienes cultivan las ciencias del espíritu— es equiparado en sus rasgos estructurales hermenéuticamente esenciales con el modelo del director o del juez.

A mi juicio, no es fácil decidir entre la fundamentación histórica del sentido de las ciencias del espíritu y la fundamentación hermenéutico-existencial de las mismas, si lo entendemos como decisión ante una alternativa.

Considero que la «hermenéutica filosófica» de Gadamer tiene su fuerza en la crítica al ideal metódico objetivista del historicismo, pero va demasiado lejos cuando, desde la cuestión de la verdad, niega sentido a la abstracción metódico-hermenéutica e identifica el modelo de juez o de director con el de intérprete. A mi juicio, Gadamer indica con razón que la historicidad del intérprete pertenece a las condiciones de posibilidad de la comprensión en las ciencias del espíritu; que aquí un sujeto o una conciencia —cartesiana o kantiana— no hace progresiva-

²⁷ Cf. H.-G. GADAMER, *op. cit.*

mente manejable el mundo como conexión objetiva sino que, en último término, es el actual ser-en-el-mundo el que tiene que comprenderse en sus posibilidades a partir de la tradición que ha de apropiarse. Por consiguiente, es una ilusión concebir el debilitamiento de la tradición histórica mediante un «museo imaginario» del sentido objetivado en las ciencias del espíritu. Su riesgo consiste en que quien cultiva las ciencias del espíritu oculta o reprime la inevitable limitación de su comprensión mediante el propio compromiso histórico y, de este modo, en vez de eliminar todo dogmatismo en la comprensión del sentido, ayuda a ideologizarla.

A pesar de ello, me parece que, tanto la comprensión científica del sentido —tal como la entiende la hermenéutica filológica— como cualquier procedimiento de una ciencia particular, presuponen una *abstracción metódica*. Esta abstracción se practica ya en el ámbito precientífico por parte del intérprete. La función que corresponde al intérprete en la mediación del sentido, dentro del contexto de la situación práctica vital, es ya completamente distinta de la del director o, incluso, de la del juez. El trabajo metódico de interpretación en el caso del historiador del derecho, se diferencia por completo del trabajo del juez, aunque tampoco sirva, sin duda, para neutralizar objetivamente el sentido del derecho en un «museo imaginario», pues Gadamer lo integra correctamente en el proceso de la mediación de la tradición que tiene que aplicarse en la práctica. Ciertamente, tenemos que admitir que, tanto el exégeta científico como el intérprete, presuponen la pertenencia a una situación histórica de la praxis vital como condición de la posibilidad de su comprensión. En este sentido, no sólo compete a la comprensión hermenéutica el distanciamiento reflexivo, sino también el compromiso prerreflexivo. Pero el compromiso prerreflexivo del exégeta científico es (ya) esencialmente diferente del compromiso del director o, incluso, del juez.

La preocupación del director y, todavía más, la del juez consiste, en primer lugar, en aplicar la comprensión a la situación en que se halla. Para llevar a cabo esta tarea en la práctica, tendrá que responsabilizarse mediante una interpretación creativa de la verdad o de la obligación normativa del sentido que ha de ser entendido, en mucha mayor medida que, por ejemplo, en el caso de un historiador del derecho que interprete los textos canónicos del derecho romano. La preocupación del historiador del derecho se dirige, en primer lugar, al sentido del texto que tiene que ser fatigosamente entendido en su intención originaria, y de ahí que prescinda ya de la cuestión de la vinculación normativa y la deje para el jurista práctico, que ha asumido la

función de «aplicar» la comprensión en esa división del trabajo que comporta el proceso de mediación de la tradición. Ciertamente, el historiador del derecho no deberá imaginar que puede hacerse contemporáneo del público del «corpus iuris», estudiando el lenguaje y la historia —tal como lo exigió Schleiermacher— como presupuesto para una identificación última con el autor. Pero todavía menos le estará permitido renunciar al ideal hermenéutico de Schleiermacher, en favor de una actualización consciente de la comprensión²⁸. Gadamer exige con acierto al intérprete del texto que piense a la vez la «historia efectiva» del mismo, que contribuye esencialmente a constituir la situación histórica del intérprete y, por tanto, las condiciones de posibilidad de la comprensión. Pero el exégeta científico no llevará a cabo esta «reflexión sobre la distancia temporal» para aplicar la comprensión con el fin de hacerse contemporáneo de lo que quiere comprender, según el ideal metódico establecido por Schleiermacher.

A mi juicio, desde aquí se proyecta una nueva luz sobre la pregunta (discutida ya en las consideraciones «intempestivas» de Nietzsche «De la utilidad e inconvenientes de los estudios históricos para la vida»): ¿puede la comprensión histórica conducir a debilitar la historia (como mediación efectiva de la tradición)? Anteriormente hemos rechazado ya (con Gadamer) esa posibilidad, porque quien cultiva las ciencias del espíritu no debe imaginar que puede situarse en un punto de vista neutral, fuera de la historia; así pues, el poder de la historia, como mediación de la tradición, sigue tan presente en la época del historicismo como antes. Por otra parte, sin embargo, no debemos descuidar el momento de verdad que encierra el discurso sobre el debilitamiento que sufre la tradición en virtud de la comprensión histórica. No se trata del debilitamiento de la historia como mediación de la tradición en cuanto tal, sino del proceso mismo históricamente influyente por el que se debilita el contenido de determinadas «tradiciones» de la época preindustrial o precientífica²⁹. En la crisis de esta época, que las culturas no europeas percibieron todavía con mayor fuerza en el siglo XX que Europa en el XIX, se encuentra el contenido sustancial del problema del historicismo (nihilista). Y este problema es siempre de naturaleza tan concreta, que la analítica exis-

²⁸ A mi juicio, E. BERTHAU con razón la exigencia implícita de actualización, que parece dirigirse al «científico» del espíritu en la hermenéutica existencial (*Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübinga, 1962).

²⁹ La oposición entre la posición de Gadamer y la de J. Ritter y Schelsky, me parece que se apoya realmente en parte sobre la ambigüedad del concepto de «tradición».

tencial es incapaz de probar que se trate de un pseudoproblema, demostrando de manera formalmente correcta que la comprensión hermenéutica no puede desembarazarse de la mediación histórica de la tradición.

Realmente, la mediación de la tradición, sin la que el hombre nunca podría existir, tiene que tomar una forma distinta en nuestra época posthistoricista a la que tomó antes de que aparecieran las ciencias histórico-hermenéuticas del espíritu: no puede reproducirse de nuevo el carácter inmediato de la «aplicación» dogmático-normativa (fijada institucionalmente y vinculante socialmente) de la comprensión de la tradición, tal como funcionó hasta la época de la ilustración europea y hasta el presente en la mayoría de culturas no europeas. La mediación de la tradición tiene que convertirse en un complicado proceso, mediado científicamente, tan pronto como la abstracción hermenéutica de la validez normativa haya hecho posible objetivar el sentido que queremos comprender y distanciarse de él, aunque sólo sea provisionalmente. Y, a mi juicio, es también una ilusión creer que las ciencias hermenéuticas del espíritu pueden llevar a cabo por sus propias fuerzas la complicada función de mediar la tradición, que ellas mismas han hecho necesaria; es una ilusión creer que para ello sólo precisan renunciar a la autocomprensión positivista e insertarse conscientemente en el contexto funcional del acuerdo intercultural y, particularmente, de la mediación cultural. A mi juicio, las ciencias hermenéuticas del espíritu se corrompen ideológicamente, tanto por la exigencia (existencialista o incluso marxista) excesiva de que su comprensión se aplique de modo comprometido, como por la eliminación positivista del compromiso histórico, eliminación que se considera como una condición de posibilidad para comprender el sentido. Si los resultados de las ciencias hermenéuticas tienen que ser integrados racionalmente en un todo y si esta integración no debe quedar en manos del arte o de la autocomprensión existencial, entonces sólo la filosofía —y ciertamente, la filosofía de la historia— puede asumir esta tarea. Pero la filosofía de la historia no sólo se apoya en las ciencias histórico-hermenéuticas del espíritu para resolver este problema; ha de recurrir también a otro amplio grupo de ciencias y a un modo metódico de considerar los problemas, que no puede reducirse a los planteamientos científico y hermenéutico.

Llegamos con esto a la segunda tesis fundamental del proyecto esbozado de una teoría de la ciencia. Por desgracia, sólo puedo insinuar aquí las reflexiones indispensables a grandes rasgos y en forma de afirmaciones muy especulativas.

2. LA SOLUCIÓN FILOSÓFICA AL PROBLEMA DEL HISTORICISMO: LA MEDIACIÓN DIALÉCTICA DE LOS MÉTODOS OBJETIVO-CIENTIFICISTA Y HERMENÉUTICO EN LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

Para valorar adecuadamente el llamado problema del historicismo desde una perspectiva filosófica, considero provechoso elegir como punto de referencia, no tanto nuestra situación occidental como la de las culturas no europeas. Estas culturas, que tuvieron –y todavía tienen– que recibir de Europa la forma técnico-industrial de vida y sus fundamentos científicos, están obligadas a adoptar con respecto a sus tradiciones un distanciamiento mucho más radical que el nuestro. No pueden pensar en compensar su ruptura con el pasado sólo mediante la reflexión hermenéutica. Para ellas es necesario desde el comienzo, a la vez que reflexionan hermenéuticamente sobre sus tradiciones y las ajenas, elaborar un sistema de referencia cuasi-objetivo constituido por una filosofía de la historia, que les permita adoptar su propia postura en el contexto de la historia del mundo y en el contexto humano-planetario; contexto creado sin su intervención por la civilización europea y americana. El inevitable distanciamiento con respecto a su propia tradición les descubre que tienen que concebir las interpretaciones espirituales del sentido del mundo –por ejemplo, las jerarquías religioso-morales de valores– en estrecha conexión con las formas sociales de vida (con las instituciones). Por tanto, lo que buscan sobre todo es una orientación científica y filosófica, que medie la comprensión hermenéutica de las tradiciones del sentido propias y ajenas con los análisis sociológicos del orden económico y social correspondiente. Esto explica la fascinación que ejerce el marxismo sobre los intelectuales de los países subdesarrollados.

¿En qué consiste, entonces, la teoría epistemológica que aclara el problema historicista en las culturas no europeas?

En primer lugar, esbozaré una respuesta especulativa a la que me atrevo, al menos, a conceder un valor heurístico. El espíritu no irrumpe en el tiempo como tal, como sugiere Hegel en su sistema del idealismo histórico, sino gracias a una mediación con la historia de la naturaleza, que se prolonga en la conducta social de los hombres. Dicho de otro modo: a mi juicio, cuando Gadamer responsabiliza a la «productividad del tiempo» de que la idea rectora de la hermenéutica clásica –hacerse contemporáneo y, finalmente, identificarse con el autor de los textos que queremos comprender– siga siendo una ilusión³⁰, la

³⁰ Cfr. GADAMER, *op. cit.*, pp. 279 ss.

responsable de esa «productividad» que dificulta la comprensión es la vaga influencia de lo no intencionado y de aquello de lo que todavía no cabe intención en las expresiones vitales humanas; el hecho, por tanto, de que en la historia comprensible del espíritu se prolongue la historia de la naturaleza, que todavía no es comprensible actualmente.

Si los hombres fueran transparentes para sí mismos en cuanto a los motivos de sus acciones o, al menos, en cuanto a las concepciones del sentido de sus obras literarias, tendría que ser básicamente posible hacerse contemporáneo en la comprensión; sería posible la identificación recíproca de las mónadas individuales (Schleiermacher en conexión con Leibniz) y el «elevado diálogo espiritual» de los autores ilustres, que supera el tiempo (Petrarca, P. Bembo). Con otras palabras, si los hombres fueran transparentes para sí mismos en cuanto a sus intenciones, sólo dos intereses complementarios del conocimiento estarían justificados: el interés científico por el conocimiento técnicamente relevante de la naturaleza y el interés hermenéutico por el acuerdo intersubjetivo sobre las posibles motivaciones vitales con sentido. Pero ni los hombres han «hecho» hasta ahora su historia político-social, ni sus llamadas «convicciones espirituales» —tal como están formuladas en documentos lingüísticos— son expresión pura de sus «intenciones» espirituales. Todos los resultados de sus intenciones son, a la vez, resultados de formas de vida fácticas, que los hombres hasta ahora no pudieron abarcar en su autocomprensión. En esa vaga influencia de la historia natural del hombre, que se prolonga en la historia humana del espíritu, fracasan —a mi juicio— los esfuerzos por identificarse hermenéuticamente, especialmente con autores pertenecientes a culturas lejanas espacio-temporalmente. Justamente por ello, toda comprensión —si resulta acertada y en la medida en que resulte acertada— tiene que comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo, por cuanto lo supera reflexivamente —en sentido hegeliano— en su comprensión del mundo y en su autocomprensión, y no sólo reconstruye sus vivencias anímicas reviviéndolas (Schleiermacher, Dilthey). Sin embargo, la comprensión reflexivamente superadora no sólo tiene su límite en la limitud y escasa auto-transparencia del intérprete; choca también con contradicciones en las expresiones vitales que queremos comprender, sea dentro de los textos transmitidos, sea entre ellos y las correspondientes acciones de los autores. Estas contradicciones no pueden resolverse en modo alguno mediante los métodos hermenéuticos que explicitan el sentido implícito; están condicionadas por la mezcla de sentido y sin-sentido, de acciones intencionadas y reacciones determinadas naturalmente, y ponen un

límite a la «comprensión». Una filosofía de la historia que quiera comprenderse solamente como una integración de las «ciencias» hermenéuticas «del espíritu», tendrá que chocar aquí con lo fáctico-sin sentido, con lo contingente, como lo absolutamente irracional.

Sin embargo, con ayuda de una ciencia explicativa y cuasi-objetiva, podemos analizar los factores fácticos y contingentes de la historia humana —e incluso de la historia de las ideas— que todavía no es posible recoger en el acuerdo intersubjetivo porque, puesto que se trata de motivos, no son subjetivamente transparentes, sino sólo fácticamente efectivos.

En cada diálogo humano, cuando uno de los interlocutores no intenta ya lograr la unidad lingüística en la comunicación, sino valorar las palabras del partner como un síntoma de hechos objetivos que él puede explicar desde fuera, utilizando un lenguaje en el que el otro no participa, sucede que tal interlocutor no intenta tomar en serio hermenéuticamente al partner, sino distanciarlo objetivamente considerándolo casi como un acontecimiento natural. Característica de esta ruptura parcial de la comunicación hermenéutica en virtud de métodos cognoscitivos objetivos, es la relación del médico con su paciente, especialmente del psicoterapeuta con el neurótico. A mi juicio, este modelo de comunicación, que consiste en suspenderla parcialmente, puede resultar tan fructífero como el modelo básico positivo de diálogo para fundamentar la teoría de la ciencia. Efectivamente, el filósofo de la historia que pretenda resolver el problema historicista, no sólo tiene que unir —como quiere Gadamer— la función hermenéutica del intérprete con la aplicación a la praxis para mediar la tradición con el presente; a mi juicio, debe adoptar también, ante la conducta y las pretensiones con sentido de la tradición y de los contemporáneos, la actitud cognoscitiva distante y objetivadora de un médico, o mejor, de un psicoterapeuta. De hecho, así lo hace cuando, con vistas a explicar, por ejemplo, las constelaciones de intereses que no podemos comprobar documentalmente en la historia política y en la historia de las ideas, no sólo recurre a los resultados de los métodos hermenéuticos de las llamadas «ciencias del espíritu», sino también a los análisis estructurales objetivos de las ciencias sociales empíricas.

Retornamos con ello nuevamente al problema de la «explicación histórica», en la curiosa posición intermedia que ocupa entre la hermenéutica y la científica. Ya hemos señalado anteriormente que la historia política, aunque no puede prescindir de la comprensión hermenéutica de las intenciones con sentido, explica acontecimientos que han tenido lugar realmente en el orden cronológico objetivable, guardando cierta

analogía con la ciencia natural. Sin embargo, en nuestro anterior ejemplo de «explicación histórica» hemos supuesto que la conexión objetiva de acontecimientos a la que llega el historiador está mediada por la comprensión de las intenciones de los participantes. Así sucederá siempre que el historiador tome plenamente en serio a los hombres como sujetos de sus acciones y opiniones; cuando intente, por ejemplo, averiguar las causas de una guerra basándose únicamente en las declaraciones que los políticos responsables han legado sobre sus móviles. Sin embargo, también podemos pensar el caso contrario: que la comprensión de las razones esté mediada metódicamente por un análisis de factores objetivamente efectivo, de cuyo carácter de motivos con sentido no fueron conscientes los agentes responsables. Por ejemplo, con algo semejante ha contribuido el libro de Hallgarten sobre la situación económica mundial del imperialismo³¹ para aclarar las causas de la primera guerra mundial. Hallgarten ignora en cierto modo los móviles oficiales de los políticos y, en lugar de ello, introduce como factores causales las necesidades de la gran industria interesada en mercados de consumo, necesidades que pueden ser comprobadas.

Indudablemente, un análisis metodológico más exacto mostraría que la recogida de datos empíricos, con los que el historiador orientado sociológicamente llega a constatar cuasi-objetivamente la situación de los intereses, está muy lejos de asemejarse a la obtención de datos propia de la ciencia natural. También los informes comerciales, los balances, las listas de precios, las facturas y cosas similares son, en último término, «textos» comprensibles en los que se expresan las intenciones humanas. Por tanto, podremos demostrar muy fácilmente que, en el caso de la llamada «investigación psico-sociológica de la conducta», las recogidas estadísticas de datos siempre se basan en operaciones hermenéuticas de adquisición de datos, como, por ejemplo, entrevistas³². Sin embargo, en modo alguno encontraremos el aspecto más relevante de los logros cognoscitivos cuasi-científicos a los que llega la investigación psicológica y sociológica de la conducta, mostrando aquellos presupuestos hermenéuticos que siempre están presentes. Tal aspecto consiste, a mi juicio, en el distanciamiento de la autocomprensión humana tradicional, individual y comunitaria, mediante la

³¹ G. W. F. HALLGARTEN, *Imperialismus vor 1914*, 2 vols., 1951.

³² A ello ha hecho referencia especialmente H. SKJELVHEIM en su trabajo *Objectivism and the Study of Man* (Oslo, 1959). Sobre las dificultades que origina la transformación de la experiencia comunicativa en datos de medida en las ciencias sociales, cfr. J. HABERMAS, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», *Sonderheft 5 der Philos. Rundsch.*, Tübingen, 1967, pp. 95 ss.

construcción de teorías que interpretan las expresiones vitales humanas en un lenguaje en el que no pueden participar inmediatamente los autores de tales expresiones (y que tampoco pueden traducir a su lenguaje por medio de operaciones filológicas). Comparados con la comprensión hermenéutica, que busca por principio mantener la comunicación e incluso profundizar en ella, los análisis psicológicos y sociológicos de la conducta pueden funcionar enteramente como explicaciones causales, según leyes, aplicadas desde fuera al objeto; esto resulta patente, sobre todo, por el hecho de que tales análisis posibilitem el dominio técnico sobre su objeto, de igual modo que el saber de la ciencia natural, relevante a la hora de hacer pronósticos. Por ejemplo, la manipulación que sufren el trabajador por parte del gerente versado en psicología de la empresa, los consumidores por parte del especialista en publicidad, y los electores a manos del político diestro en sondeos de opinión.

En este punto, la autocomprensión epistemológica de las ciencias de la conducta se convierte, de hecho, en un factor histórico moralmente relevante; si queremos realmente —como el neopositivismo— considerar los resultados cognoscitivos cuasi-objetivos de las ciencias de la conducta como el comienzo de una ciencia natural universal acerca del hombre, tendremos que reconocer consecuentemente que su meta consiste en asegurar y ampliar el dominio del hombre sobre el hombre. Indudablemente, esto también presupone que jamás podremos dominar en su totalidad la conducta humana sirviéndonos de pronósticos porque, de lo contrario, los ingenieros sociales no podrían «emprender» nada con sus propias ciencias sociales de dominio. Sin embargo, legitimar ingenuamente el saber social de dominio —saber alcanzable fragmentariamente— a través de la autocomprensión filosófica de los científicos, puede tener consecuencias prácticas fatales.

Afortunadamente, la «reacción» —imposible, por principio, en la ciencia natural— de los objetos humanos ante los resultados de la explicación de la conducta, muestra que debe haber un fallo radical en la autocomprensión cientificista de las ciencias psico-sociales. Y esta «reacción», que contraponc a la «explicación» de la conducta una nueva forma de conducta, sugiere a la vez cómo podemos integrar con sentido los logros cognoscitivos cuasi-objetivos de las ciencias de la conducta en una teoría (gnoseoantropológica) de la ciencia.

La única explicación del hecho de que los hombres puedan reaccionar ante la explicación analítico-causal de la conducta comportándose de una forma distinta, consiste en percatarse de que los hombres, mediante autorreflexión, pueden convertir el lenguaje de la «explicación» psico-sociológica en el lenguaje de

una autocomprensión profunda, capaz de modificar su estructura motivacional y, con ello, de privar de fundamento a la «explicación». Esto nos remite al modelo, ya examinado, de la psicoterapia. En este singular modelo cognoscitivo se encuentran realmente los dos momentos:

- 1) La «explicación» de la conducta, objetiva y distante, que presupone la ruptura parcial de la comunicación, y
- 2) la subsiguiente «superación» de la «explicación» en una autocomprensión profunda y mediada dialécticamente.

Con ayuda de la teoría psicoanalítica, el médico conoce:

- 1) las consecuencias cuasi-naturales, explicables, e incluso predecibles, de los motivos con sentido reprimidos; en este sentido, convierte en objeto al paciente.
- 2) A la vez, sin embargo, intenta superar la constricción causal —que es sólo explicable— comprendiendo el sentido de los motivos reprimidos y provocando al paciente mediante la comunicación, para que aplique esa interpretación del sentido a una revisión de su autocomprensión autobiográfica.

No obstante, como hemos mencionado anteriormente, podemos trasplantar el modelo de la psicoterapia a la relación que existe entre la filosofía de la historia y la autocomprensión de la sociedad humana. (Incluso podría haber una conexión real entre los procesos causales cuasi naturales de una determinada praxis social y los síntomas neuróticos de los individuos de esa sociedad. La incapacidad para 1) reducir ciertos modos de comportamiento social a necesidades causalmente efectivas y para 2) conciliarlas, en tanto que necesidades comprendidas, con las tradiciones de sentido de la sociedad, podría fomentar al mismo tiempo en los individuos la represión de los motivos immanentes a esas necesidades.)

Creo que, a partir de estas reflexiones, surge la exigencia metodológica de mediar dialécticamente la «explicación» de las ciencias sociales con la «comprensión» de las tradiciones de sentido, propia de las ciencias histórico-hermenéuticas, bajo un principio regulativo: «superar» los momentos irracionales de nuestra existencia histórica. Las «explicaciones» de las ciencias sociales tendrían que fundamentarse (y publicarse!) de tal modo que no dieran poder a los que saben sobre los ignorantes, sino que provocaran a todos para transformar, mediante autorreflexión, los modos de conducta explicables causalmente en acciones comprensibles. Denominamos «crítica de las ideologías» al «terminus technicus» de esta mediación dialéctica entre «comprensión» y «explicación». Como «psicoanálisis» de

la historia humana social y como «psicoterapia» de las actuales crisis de la acción humana, constituye, a mi juicio, la única fundamentación lógica con sentido y la única justificación moral de las ciencias objetivo-explicativas del hombre³³.

Su interés cognoscitivo rector corresponde al *a priori* corporal de una autodiagnosís psicosomática y de una autoterapia de la humanidad. El principio regulativo de este compromiso cognoscitivo no consistiría, por ejemplo, en la liberación del espíritu con respecto al cuerpo, o en la «superación» cognitiva de lo material en la Idea absoluta, sino en la expresión pura de lo espiritual en lo corporal, en la «humanización de la naturaleza» y en la «naturalización del hombre».

³³ Para el desarrollo y discusión crítica del modelo epistemológico aquí esbozado, cfr. los trabajos antes citados, *supra*, pp. 55 y 56, notas 40 y 40a.

¿CIENCIA COMO EMANCIPACIÓN?¹

Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la «teoría crítica»

I. LA DISCUSIÓN ACTUAL SOBRE LA FUNCIÓN DE LA CIENCIA

Entre las «tareas de la universidad hoy y en el futuro» destaca en primer lugar la práctica de la ciencia. En primer lugar: ello quiere decir, con respecto a las ciencias naturales, que éstas representan, en cuanto investigación tecnológicamente relevante, la primera fuerza productiva en la sociedad industrial moderna; nadie duda ya de que esta estimación se confirmará por entero en el futuro. Con respecto a las llamadas «ciencias del espíritu» está en primer lugar la práctica comunicativa de la «unidad de investigación y enseñanza» en orden a la formación de una opinión pública. Esta tarea es ya mucho menos clara a los ojos de las mentes contemporáneas; es más, la función de las llamadas «ciencias del espíritu» es tan dudosa para muchos que éstos preferirían excluirlas del concepto de ciencia. Por último, con respecto a las ciencias sociales, que sólo en el siglo XX adquirieron carta de naturaleza como un grupo especial, y entre las que contaría a las ciencias económicas así como a la psicología, su tarea consiste tanto en la ampliación y potenciación de la fuerza productiva científico-tecnológica en la *social-engineering* como, por otra parte, en una profundización crítica en las interpretaciones de dominio público que resultaron de la unidad de investigación y enseñanza en las ciencias tradicionales del espíritu; y de esta última doble función de las «ciencias sociales» resulta, si no me equivoco, la actual

¹ Conferencia pronunciada en las Jornadas Universitarias de Kiel de 1969 en torno al tema «Tareas de la universidad hoy y en el futuro».

problemática de la discusión político-educativa sobre las tareas de la ciencia hoy y mañana.

A esta discusión apasionadamente mantenida no sólo por los especialistas, sino también y en mayor medida por una parte del estudiantado —no sólo en Alemania—, quiere referirse esta mi ponencia con la cuestión titular: «¿ciencia como emancipación?»; y querría desde el principio no dejar lugar a ninguna duda de que yo veo el problema expresado en la cuestión titular como un fecundo desafío a la autoconcepción académica de la ciencia. Este desafío ha sido y es el más adecuado para romper las múltiples barreras convertidas en tabú e impuestas a una reflexión metacientífica sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia; por eso no tengo empacho en calificar a la discusión abierta en el momento actual sobre la función de la ciencia (en el contexto de una mediación entre teoría y praxis) de momento estelar de la filosofía como potencial teoría de la ciencia —un momento estelar que nadie hubiera predicho hace pocos años, cuando los representantes de una «generación escéptica» y su retratista sociológico, Helmut Schelsky, parecían concordar en que el contexto de cooperación de la ciencia quedaría hoy día garantizado en la praxis social, sin reflexión filosófica alguna sobre su sentido, por las presiones institucionales y tecnológicas².

Ciertamente, la actual discusión en torno a la función de la ciencia ha puesto de manifiesto profundas diferencias de opinión; y más serias aún que las diferencias de opinión son las dificultades de entendimiento que se producen entre los participantes en dicha discusión. Una consecuencia de estas dificultades de entendimiento es una vez más la frecuente degeneración de la discusión en el mutuo intercambio de tópicos en el que particularmente los términos «ideología» o «ideológico» amenazan con reducirse a meros estereotipos para designar la incomprendible posición del adversario. Esta deformación del juego lingüístico público hace necesario que tratemos primero de destacar las posiciones actualmente defendidas en la concepción de la «ciencia» sobre su trasfondo histórico antes de tomar posición con respecto al tema mismo.

² Cf. H. SHELFSKY, *Einsamkeit und Freiheit*, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, Hamburgo, 1963, esp. pp. 284 y ss. Más nitidamente que en Schelsky aparece la idea básica filosófica-antifilosófica de una estabilización del hombre análoga al instinto, que se perfilaría en la sociedad «postideológica», por los sistemas alienados de la técnica en los escritos más recientes de A. Gehlen; cf. en especial «Über kulturelle Kristallisation», en *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963, pp. 311 y ss. y «Über kulturelle Evolution», en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 1964. Para una crítica de la «filosofía de las instituciones» de Gehlen, vid. mi recensión en *Philosophische Rundschau*, 10 (1962), pp. 1-21 (*supra*, tomo I, pp. 191 y ss.).

2. EL INTERÉS EMANCIPATORIO DEL CONOCIMIENTO: LA CONCEPCIÓN DE LA «TEORÍA CRÍTICA»

La exigencia de una función emancipatoria de la ciencia, de la que tratamos en esta ponencia, no ha sido formulada por los representantes de la filosofía de la ciencia «establecida» en la actualidad. Esta exigencia fue formulada por un grupo —cada vez más influyente— de independientes cuya concepción de la ciencia puede parecer a la concepción académica usual un híbrido sin más de filosofía y sociología; por un grupo que insiste en el programa de una «teoría crítica» (de una sociedad que hay que transformar)³.

Este grupo de sociólogos-filósofos ha conseguido, amparado por determinados acontecimientos históricos reales, transformar la consciencia de una gran parte de lo que Schelsky ha llamado la «generación escéptica»⁴ y hasta cierto punto refutar de la noche a la mañana, por medio de la praxis, a los colegas sociólogos que hablaban de un «fin de las ideologías» (o, habría que decir, de una filosofía comprometida dirigida a la totalidad de la mediación entre teoría y praxis).

Destaquemos especialmente sólo un síntoma relevante de esta transformación de la consciencia: hace pocos años exigía aún explícitamente el *Verband Deutscher Studentenschaften* (VDS) [Federación de los estudiantes alemanes] abandonar el ideal académico de la «formación» (*Bildung*) universal como algo ya extemporáneo en beneficio de la «instrucción» (*Ausbildung*) eficiente en la profesión. Con esta exigencia confirmaba de hecho aquella actitud «sobria y pragmática», orientada por las llamadas «presiones de los hechos» (*Sachzwänge*), que Schelsky atribuía a la mentalidad postideológica de la «generación escéptica». Mientras tanto, la situación ha cambiado radicalmente: la parte de los estudiantes intelectualmente despierta e interesada por la política educativa cree ahora poder descubrir en la mentalidad «postideológica», que se pone en manos

³ Cfr. los ensayos básicos de M. HORKHEIMER en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (1937 y ss.), que han vuelto a aparecer ahora con el título de *Kritische Theorie*, Frankfurt, S. Fischer, 1968, 2 vols.

⁴ Estando aún en perspectiva la cuarta edición de su libro *Die Skeptische Generation* (Düsseldorf-Colonia, 1963, ed. especial, 1962) escribía SCHELSKY: «Pero lo que también podrá suceder es que esta generación nunca será revolucionaria ni reaccionará con ardiente pasión colectiva a las cosas... No se entregará a ninguna aventura, sino que siempre jugará la carta de la seguridad, del riesgo mínimo, para no volver a arriesgar lo trabajosa y felizmente logrado, el bienestar y la buena conciencia, la democracia sancionada y el recogimiento privado. En todo aquello que se acostumbra a llamar los acontecimientos de la historia universal, esta juventud llegará a ser *una generación tranquila*» (*op. cit.*, pp. 381 y s.).

del saber de los expertos acerca de las llamadas presiones de los hechos, la peligrosa «ideología de la razón menguada» —como una mentalidad de adaptación oportunista y enemiga de la reflexión que dispone a los estudiantes a dejarse formar en una universidad gobernada por las necesidades económicas del capitalismo tardío y reformada según los principios de racionalidad de la teoría de la producción como «especialistas idiotas utilizables a voluntad».

Sin duda, este cambio de opinión de la parte más representativa del estudiantado no significa ningún regreso al ideal tradicional humboldtiano de formación; no obstante es asombrosa la aproximación de los representantes de la «teoría crítica» al concepto clásico de ciencia y formación del idealismo alemán con sólo modificar o sustituir la fórmula humboldtiana «en soledad y libertad» por la exigencia de los jóvenes hegelianos de responsabilidad social y compromiso político. La proximidad de la concepción de la «teoría crítica» al concepto clásico de la formación y la ciencia se expresa sobre todo de un modo dialéctico en la renuncia al concepto de ciencia axiológicamente neutral y, por ende, sólo relacionada de un modo tecnológico con la praxis social, concepto que domina espiritualmente bajo el signo del neopositivismo y su *logic of science* por lo menos al mundo anglosajón y escandinavo —si prescindimos del movimiento estudiantil que también allí se opone a dicho concepto⁵. A este concepto del saber como *science*, así como a su correspondiente concepto de la formación, le acusa la «teoría crítica» de favorecer una constitución burócrata y tecnócrata de la sociedad en su totalidad y de desacreditar al mismo tiempo como no científica a la reflexión racional sobre este contexto total de ciencia, formación y relación con la praxis social.

En efecto, aquellos sociólogos que hace años vieron el fin de las ideologías en el sentido de un fin de la reflexión filosófica total diagnosticaron al mismo tiempo en la era industrial el comienzo de una praxis vital gobernada desde fuera por las «presiones de los hechos» —de una praxis en la que, finalmente, las decisiones de los políticos, así como los procesos comunicativos de la formación democrática de la voluntad serían reemplazados por la tecnocracia de los expertos. Así escribía, por ejemplo, H. Schelsky en su ensayo «Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation» sobre el «estado técnico» del futuro:

⁵ Vid. St. LEHMIED (ed.), *Wider die Untertanenfabrik. Handbuch zur Demokratisierung der Hochschule*, Coloma, 1967.

⁶ Vid., por ejemplo, la crítica radical de P. ANDERSON a la concepción de la ciencia establecida en las universidades británicas en *New Left Review*, 50 (1968), pp. 3-57.

Viene sometido a la ley... de que, por así decirlo, los medios determinan los objetivos o, mejor, de que las posibilidades técnicas fuerzan a su aplicación... La política, en el sentido de la formación normativa de la voluntad, cae propiamente fuera de este ámbito... Frente al estado como un cuerpo técnico universal, la concepción clásica de la democracia como una instancia común cuya política depende de la voluntad del pueblo se convierte cada vez más en una ilusión... Las decisiones científico-técnicas no pueden estar sujetas a ninguna formación democrática de la voluntad: si llegan a estarlo se vuelven inefectivas... A esto se añade que las situaciones que hay que decidir no es ya necesario que sean dominadas intelectualmente desde una formación racional del juicio que se da en el entendimiento normal de los hombres o desde una experiencia normal de la vida, de modo que cada vez son más necesarias las «informaciones»; pero toda información objetivamente más profunda antes suspende que facilita la formación política del juicio. El peligro de una despolitización —y ello significa a la vez de una desdemocratización— por sobreinformación de los ciudadanos es desde hace tiempo un rasgo de la actualidad⁷.

Justo en este punto se centra la crítica de esa «nueva izquierda» cuya concepción filosófico-sociológica viene representada en Alemania por la «teoría crítica». Esta crítica no discute en modo alguno la tendencia diagnosticada por Schelsky y otros hacia una sociedad gobernada por la ciencia y, por eso mismo, tecnocráticamente manipulada; al contrario: la «nueva izquierda» ve ya esta situación en gran parte —y tanto en el oeste como en el este— como algo real. Sin embargo no acepta ni el concepto de la ciencia ni el concepto de la sociedad industrial que vienen emparejados en el modelo de Schelsky como únicos posibles y definitivos.

La concepción axiológicamente neutral, y por ello mismo sólo tecnológicamente relevante en su relación con la praxis, de la ciencia (*Wissenschaft*) como *science* es denunciada por la «nueva izquierda» en una «crítica de la razón instrumental»⁸ como deserción de la concepción política y moralmente comprometida de la ciencia propia de la Ilustración, como «apaciguamiento de la reflexión en el sentido de la razón menguada»⁹, lo que, en su efecto práctico, quiere decir: como una «ideología»¹⁰ científicamente carente de reflexión y al servicio de intereses. Con este último giro de la crítica, con esta refle-

⁷ H. SCHLESKY, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf, 1965, pp. 456 y ss.; cfr. también H. SCHLESKY, *Einsamkeit und Freiheit*, cit., p. 299, donde habla de una nueva «autoalienación del hombre» consistente en que «el creador se pierde en su obra y el constructor en su construcción».

⁸ Así reza el título de la traducción aparecida en 1967 del *Eclipse of Reason* (1947) de M. Horkheimer.

⁹ Cf. J. HABERMAS, «Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus», en *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 16 (1964).

¹⁰ Cf. J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

xión sobre los intereses que hay detrás de la moderna tecnocracia se pone a la vez en tela de juicio el concepto de una «sociedad industrial» irremediabilmente determinada por las supuestas «presiones de los hechos». Detrás de las supuestas presiones sociales de, al menos, las variantes occidentales de la amenazante tecnocracia está a los ojos de la «nueva izquierda» la legalidad carente de reflexión del sistema capitalista tardío de la economía de mercado.

En este punto, la crítica de la concepción de la ciencia (*Wissenschaft*) como *science*, o de la relación de la ciencia con la praxis reducida a la técnica, enlaza con la crítica marxiana a la autoalienación del hombre en el sistema económico capitalista. En esta medida, la crítica de la nueva izquierda al modelo tecnocrático de la sociedad industrial rebasa de un modo consciente aquella crítica existencialista-romántica de los tiempos modernos que no ve el mal en la praxis social de los hombres, sino en la técnica científica como tal o en el «destino del ser»¹¹ que se manifiesta en la emergencia de dicha técnica. Sin embargo, la «teoría crítica» muestra, especialmente en su concepción de una crítica ideológica de la ciencia y la técnica establecidas desarrollada por H. Marcuse¹² y, yendo más allá, por J. Habermas¹³, un aspecto básico nuevo y original con respecto a Marx que apenas es concebible sin la teoría de Heidegger del «armazón» (*Gestell*)¹⁴ —es decir, del hombre que ajusta (*stellt*) el mundo a la ciencia concebida tecnológicamente y es a su vez ajustado (*gestellt*) por ella en su autocomprensión¹⁵. Este nuevo aspecto radica en que Marcuse y Habermas no suponen, como Marx, una ley objetiva de la historia según la cual la ciencia tecnológicamente relevante tenga que entrar en conflicto con las relaciones capitalistas de producción revelándose automáticamente en dicho conflicto como preparadora del camino del progreso social¹⁶.

¹¹ Cfr. en especial los ensayos de M. Heidegger aparecidos bajo el título de *Holzwege*, Frankfurt, 1950.

¹² Cfr. H. MARCUSE, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston (Mass.), Beacon Press, 1964.

¹³ J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, cit.

¹⁴ Vid. también J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 53. Una fuente de inspiración más antigua para el giro anticientífico o antitecnológico de Marcuse (así como de Bloch y otros neomarxistas) es sin duda el *tópos*, transmitido a Schelling y Marx por la mística judeo-cristiana, de la *resurrección de la naturaleza caída* (vid. HABERMAS, *op. cit.*, p. 55).

¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pp. 13-44.

¹⁶ Marcuse y Habermas responden por lo demás con este alejamiento del modelo dogmático de la historia propio de la ortodoxia marxista a la exigencia de Merleau-Ponty de un «marxisme sans illusion, tout expérimental», escapando así su enfoque dialéctico a los fundamentales reparos que puso K. R. Popper a las prognosis históricas del «historicismo».

El sistema del capitalismo tardío, tecnológicamente regulado por las intervenciones del estado, ha adquirido por medio de la politización de la ciencia y de la técnica que le caracteriza nuevas posibilidades de estabilización funcional que Marx no pudo prever. En él, la fuerza productiva basada en el saber de manipulación, que es hoy incomparablemente más importante que la de los trabajadores, puede revelarse, en el sentido de estructura social existente, como instrumento de dominio de los hombres sobre los hombres (y al mismo tiempo ocultar ideológicamente esta realidad apelando al prestigio de la ciencia y a la necesidad de la eficiencia técnica).

Por eso, el peligro que amenaza al presente lo ven Marcuse y Habermas en el mutuo fortalecimiento de las estructuras de dominación y las potencias tecnológicas de la *science* como constituyendo un sistema realimentado —un sistema que podría ser adaptado a su medio de una forma óptima en el sentido de una valoración reducida al aspecto funcional— cibernético, pero en el que, por lo mismo, las posibilidades de codeterminación y autodeterminación democráticas de los ciudadanos estarían definitivamente perdidas y en el que la autoalienación del hombre se consumaría por medio de técnicas perfeccionadas de manipulación apenas subjetivamente perceptibles. Desde esta idea básica se explica que la «nueva izquierda» pudiera trasladar perfectamente su análisis crítico del sistema de la sociedad industrial moderna a la sociedad soviética —que ya Lenin montó sobre la *social engineering* de los funcionarios y tecnócratas— y lo hiciera al menos parcialmente.

(Por cierto que en esta cuestión, igual que en la cuestión acerca de las contradicciones, que pese a toda perfección técnica hay que postular, dentro del sistema de manipulación —contradicciones en forma de conflictos sociales que muestran como algo posible la «negación determinada» del sistema—, en estas cuestiones difieren los espíritus en la «nueva izquierda»¹⁷: el espectro de las opiniones va aquí de la teoría resucitada de la lucha de clases de la ortodoxia marxista-leninista por un lado a la concepción cuasi-anarquista de H. Marcuse por otro, concepción que ante la perfección técnica del moderno sistema de manipulación sólo deja lugar como respuesta de los miembros de la sociedad aún no integrados en el sistema a la «negación indeterminada» de una «negativa absoluta».)

En nuestro contexto interesa ante todo aquel enfoque de la «teoría crítica» que parte del concepto de ciencia y su relación

¹⁷ Vid. al respecto en especial J. HABERMAS (ed.), *Antworten auf Marcuse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968 y *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1968.

con la praxis que viene presupuesto en un sistema de manipulación tecnocrático perfecto y pretende asimismo que este punto teórico y político de la ciencia sea el punto de apoyo para una posible modificación del sistema. Este punto ha sido desarrollado sobre todo por J. Habermas, a quien podemos hoy calificar de guía epistemológico de la «teoría crítica» cultivada en la escuela de Frankfurt. En el contexto de su pensamiento es también abordado el concepto de «emancipación», que el joven Marx usó por primera vez en el sentido de una realización práctica de la filosofía¹⁸, es decir, aquella relación específica con el interés cognoscitivo primario de la ciencia, que es la que nos ocupa en el presente contexto.

El enfoque epistemológico de Habermas viene sobre todo caracterizado por el empeño en poner de relieve los intereses cognoscitivos rectores de las ciencias actualmente posibles como condiciones trascendentales de posibilidad de la constitución de sus objetos y en relacionarlos entre sí¹⁹. Habermas distingue tres intereses cognoscitivos que subyacen a los conceptos de la ciencia propios de:

1. las ciencias naturales empírico-analíticas (*science*),
2. las ciencias hermenéuticas del espíritu y, finalmente,
3. de la «teoría crítica».

En 1, a la base de la *science* empírico-analítica, es decir, de la posible constitución de sus objetos, así como de la posible contrastación experimental de sus hipótesis, está como marco

¹⁸ Así, por ejemplo, en las célebres frases al final del ensayo de 1843 «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie»: «La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado y el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía» (KARL MARX, *Die Frühschriften*, ed. de S. Landshut, Stuttgart, Kröner, 1953, p. 224).

¹⁹ Cfr. la lección inaugural programática de Frankfurt del 28-6-65 «Erkenntnis und Interesse» (reimpresa ahora en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*), pp. 146 y ss.), así como la ampliación de este programa en su libro del mismo título, Frankfurt, Suhrkamp, 1968. Cfr., para una empresa paralela, mis artículos «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften."» (*Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1965), pp. 239-289; traducción inglesa con el título «Analytic Philosophy of Language and the "Geisteswissenschaften"», en *Foundations of Language*, Suppl. Series, vol. 5, Dordrecht, 1967) y «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnis-antropologischer Sicht», *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 1 (1968), pp. 15-45; versión abreviada en *Man and World*, 1, 1968. Para una exposición sintética de estas tesis como un «enfoque hermenéutico-dialéctico», cfr. el tomo II de G. RADSEZKY, *Contemporary Schools of Metascience* (Göteborg, 1968).

trascendental el interés rector «por el posible aseguramiento y ampliación informativos de la acción controlada por el éxito»; en suma: el «interés cognoscitivo por la disposición técnica de procesos objetivados»²⁰. El marco trascendental de este interés cognoscitivo garantiza junto con la posibilidad de contrastación experimental la continuidad entre el saber científico y su aprovechamiento técnico.

En 2, a la base de las ciencias hermenéuticas del espíritu, es decir, de la posible apertura del sentido y de la contrastación de hipótesis sobre el sentido en la experiencia comunicativa, está el interés cognoscitivo rector «por la conservación y ampliación de la intersubjetividad del posible acuerdo (*Verständigung*) orientador de la acción»²¹. Como la comprensión del sentido sólo es posible —como ha mostrado en especial H. G. Gadamer²² a propósito del problema de la «mediación de la tradición»— en la medida en que en la apertura de un mundo situacional extraño el intérprete proyecta a la vez el horizonte mundano de su propia existencia; como toda comprensión hermenéutica pertenece en última instancia al contexto del acuerdo entre los hombres actualmente existentes acerca de las posibilidades y normas de la acción. Habermas define también el interés cognoscitivo subyacente a las ciencias hermenéuticas resumidamente como «interés cognoscitivo práctico»²³ (donde Habermas entiende por «praxis» la comunicación y la interacción política y moralmente relevantes entre los hombres en contraste con las operaciones, axiológicamente neutrales y repetibles a voluntad por sujetos intercambiables, de la técnica, las cuales, igual que las operaciones lógicas de la ciencia experimental, presuponen en todo momento una praxis de comunicación e interacción²⁴).

En 3, el interés cognoscitivo rector de la «teoría crítica» debe finalmente —en correspondencia con el programa sintético de la «escuela de Frankfurt»— ajustar el propósito (postontológico) de una filosofía a la vez prácticamente comprometida y crítica del conocimiento al propósito de una ciencia social crítica de la ideología —incluyendo el psicoanálisis. Para este programa recurre Habermas al «interés cognoscitivo emancipato-

²⁰ HABERMAS, «Erkenntnis und Interesse» (lección inaugural), cit., p. 157.

²¹ *Ibid.*, p. 168.

²² Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*; Tübinga, 1965², parte II.

²³ HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, cit., p. 158.

²⁴ Cf. HABERMAS, *Arbeit und Interaktion...*, cit., pp. 9 y ss.

²⁵ Que la praxis comunicativa viene presupuesta como base trascendental incluso para la constitución de las partículas lógicas y, por tanto, para la validez de las operaciones de la lógica formal, lo ha mostrado P. Lorenzen en su «protológica». Cf. P. LORENZEN, *Methodisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, pp. 81 y ss.

rio». Es preciso que nos detengamos un poco más en este extremo de la autoconcepción de la «teoría crítica», extremo que denota a la vez su objetivo político-social —en el sentido de una mediación científica entre teoría y praxis, tal como él mismo lo exige—, puesto que es aquí donde se ha suscitado aquella discusión apasionadamente mantenida en la actualidad y entrar en la cual intentando comprenderla es el propósito de mi ponencia.

Para los que están al margen de ella —y más aún para los representantes de una autoconcepción puramente científicista de las modernas ciencias sociales— es difícil comprender cómo pueden tener en común las ciencias sociales con la filosofía que reflexiona sobre sus condiciones de posibilidad un interés cognoscitivo rector —y precisamente en el sentido de un compromiso emancipatorio. Evidentemente, en las ciencias naturales empíricas y nomológicas no es posible —tampoco para Habermas— una identificación del interés cognoscitivo que las guía con el de la filosofía. ¿Por qué debe entonces admitirse una identificación semejante de los intereses cognoscitivos para la relación de la filosofía con las ciencias sociales? ¿Debe acaso abandonarse la perspectiva empírica de las modernas ciencias sociales en beneficio de las construcciones dialécticas de una filosofía social comprometida?

Contra esta sospecha²⁶ hay que señalar ante todo que Habermas no sólo reconoce la existencia y la legitimidad de las ciencias sociales empíricas, sino también la posibilidad de las ciencias sociales nomológicas en el sentido de la *science*²⁷. Esto último deja de ser obvio en la medida en que existen también las ciencias empírico-hermenéuticas y difícilmente puede ser suficiente en las ciencias sociales tratar la experiencia comunicativa sobre la base de una comprensión de símbolos —por ejemplo, valiéndonos de entrevistas, cuestionarios, etc. y aun valiéndonos de la «comprensión» de las intenciones que mueven a la acción— como si se tratara de la «observación», «descripción» y, por último, «explicación causal» de procesos objetiva-

²⁶ A esta sospecha se halla expuesta la concepción de la «teoría crítica» en la fundamentación positivista, y también criticista en el sentido de Popper, de las ciencias sociales. Cfr. la controversia entre J. Habermas y H. Albert que siguió a las ponencias desarrolladas por Th. W. Adorno y K. R. Popper en el congreso de la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (octubre de 1961): 1, HABERMAS, «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», en Max HORKHEIMER (ed.), *Zeugnisse, Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, 1963; 2, ALBERT, «Mythos der totalen Vernunft», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 16 (1964); 3, HABERMAS, «Gegen einen positivistisch-halbierten Rationalismus», *ibid.*; 4, ALBERT, «Im Rücken des Positivismus?», *ibid.*, vol. 17 (1965).

²⁷ HABERMAS, *op. cit.*, p. 158.

dos²⁸. El fenómeno de la comunicación y la interacción intersubjetivas, inmediatamente aceptado por las ciencias hermenéuticas como base y objetivo de sus operaciones cognoscitivas, este fenómeno social originario es el que tratan de excluir en la medida de lo posible las ciencias sociales estilizadas de modo empírico-analítico (nomológico), es decir, de superarlo en favor de la relación de sujeto y objeto del conocimiento presupuesta en las ciencias naturales. Mas la objetivación de la relación intersubjetiva, de hecho sólo es posible en las modernas ciencias sociales, es decir, en la psicología, la sociología, la economía y la politología en un grado y con un alcance limitados. (Entre otras cosas por el hecho de que desde un punto de vista lógico-formal tanto la comprensión racional-teleológica como, por otra parte, la explicación analítico-causal pueden ser reducidas, si hacemos abstracción de todos los presupuestos heurístico-pragmáticos de las situaciones de la investigación, a un núcleo idéntico en el sentido de un sistema hipotético-deductivo²⁹. La comprensión racional-teleológica presupone sin duda en todo momento que los seres humanos objeto de la comprensión actúan de hecho racionalmente; por ello —y en contraste con la explicación analítico-causal— no puede ser falseada por instancias negativas, sino sólo evidenciarse como inaplicable. La inaplicabilidad de la comprensión racional-teleológica a la conducta de determinadas personas en determinadas situaciones pone, con todo, al científico social más directamente ante el problema de encontrar una «explicación» de la conducta en cuestión; y sólo en esta situación, donde no se trata de estilizar una comprensión basada en máximas en una explicación basada en leyes, sino de buscarla en el límite de la posibilidad de comprensión según causas de una determinada conducta, entran en función aquellas teorías de las modernas ciencias sociales que objetivan a los hombres y su conducta como si fuesen procesos cuasi-naturales.) En esta medida se da en las modernas ciencias sociales, en un grado y con un alcance limitados, una explicación nomológica —en especial estadística— de la conducta humana que, como un saber aplicable con vistas a establecer prognosis exactamente igual que en las cien-

²⁸ Vid. H. SKJERVHIM, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, 1959, y A. V. CICOURI, *Method and Measurement in Sociology*, Glencoe, 1964. A este respecto, vid. HABERMAS, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», en *Philosophische Rundschau*, fascículo 5, Tübinga, 1967, III, 6,2.

²⁹ Vid. en especial los trabajos de K. R. Popper, C. G. Hempel y Oppenheim y Th. Abel, así como mi crítica a este último en «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"» (*supra*, pp. 28 y ss.). Para una detenida valoración crítica de la teoría neopositivista de la explicación, vid. el reciente libro de G. RADNITZKY, *Contemporary Schools of Metascience*, cit., I, pp. 146 y ss.

cias naturales, posibilita también una disposición técnica del ámbito objetivo explicable.

Ahora bien, aquí es donde se centra el interés cognoscitivo emancipatorio de la «teoría crítica» con un planteamiento complementario del interés tecnológico de manipulación de las ciencias sociales empírico-analíticas, planteamiento que en un sentido práctico-social tiene el carácter de una maniobra correctora. De un modo caricaturescamente escueto podría caracterizarse esta situación de la siguiente manera: la «teoría crítica» no ve, como el positivismo, en la posibilidad de las ciencias sociales nomológicas una gran empresa que haya que fomentar en la medida de lo posible para al final poder completar el dominio del hombre sobre la naturaleza basado en el saber explicativo con el dominio del hombre sobre el hombre. La «teoría crítica» ve más bien en esta posibilidad un asunto harto problemático que impone a la sociología una tarea adicional que no guarda ya continuidad con las ciencias sociales empírico-nomológicas, sino con la reflexión filosófica de objetivos prácticos, a saber: la tarea de reflexionar ella misma científicamente sobre aquellas consecuencias sociales de las ciencias sociales empírico-nomológicas que desembocan en una potenciación del dominio del hombre sobre el hombre y, según las posibilidades, procurar impedir dichas consecuencias.

Ya el hecho de que las ciencias sociales empíricas tengan que preparar su objeto haciendo abstracción de su naturaleza de sujeto requiere una reflexión crítica en este sentido. Desde un punto de vista práctico, esto significa que a la ciencia social empírico-nomológica tiene que interesarle impedir en los objetos humanos aquellas reacciones a sus teorizaciones que harían a la teoría inaplicable. Esto puede realizarse, en un nivel cibernético, si se impide un intercambio de información entre el sujeto y el objeto de la ciencia social; más también puede realizarse, en el nivel cibernético de las construcciones teóricas de las ciencias sociales, si se calculan en ellas desde el principio (en el sentido de un *feed-back-system* que se regula a sí mismo) las formas específicas de reaccionar de los objetos de la teoría que suscita el intercambio de información.

Ambas formas de excluir las reacciones del objeto que alteran el sistema pueden ser legítimas y —desde la óptica del compromiso emancipatorio—, por decirlo así, inofensivas. Por ejemplo, este puede ser el caso cuando sujeto y objeto —por ejemplo, el experimentador y la persona experimental en la psicología— se han puesto abiertamente de acuerdo sobre la interrupción temporal del intercambio de información y sobre el interés de ambas partes en la objetivación de ciertas formas de conducta condicionadas o condicionables. En este sentido in-

cluso es posible un acuerdo sobre la manipulación necesaria, y este puede revestir por eso, en campos donde el control intersubjetivo puede quedar garantizado, el carácter de un dominio del hombre sobre sí mismo asumido por todos. Y en formas de conducta cuya modificación no fuera deseable o fuera difícil, ya estén dentro del ámbito médico-psicológico, del económico o del político, se podrá y deberá llegar en una civilización científica a un acuerdo sobre un sistema intersubjetivamente controlable de automanipulación del hombre basado en un saber nomológico. La objetivación empírico-analítica y la manipulación técnica de la conducta humana queda aquí, por decirlo así, cubierta y atenuada por un acuerdo social hermenéutico.

Pero no es evidente que las formas de conducta explicables por las ciencias sociales no puedan o no deban ser modificadas, ni es probable que se logre o aun se aspire siempre a un acuerdo intersubjetivo entre sujeto y objeto por encima de la explicación de la conducta y la manipulación de la misma basada en aquella.

Para que se hagan notar las peligrosas consecuencias de una ciencia manipuladora no controlada por un conocimiento hermenéutico complementario y una reflexión crítica ni siquiera hace falta que nos limitemos a los ámbitos aquí particularmente susceptibles de la economía o la política. Un ejemplo más sencillo para la mayoría de los académicos lo ofrece la pedagogía como caso verdaderamente clásico de una ciencia que tiene que ver con la mediación entre teoría y praxis⁴⁰. Si se quiere concebir la pedagogía, como a menudo se sugiere hoy desde un concepto positivista de ciencia, exclusivamente como ciencia social empírico-analítica, por ejemplo basada en una psicología de los condicionamientos, habrá que concebir consecuentemente su relación con la praxis como una relación puramente tecnológica. Entonces la pedagogía eliminaría en primer lugar todo acuerdo comprometido de los propios pedagogos sobre los objetivos de la formación o la instrucción como algo extracientífico (y se podría dejar la determinación de estos objetivos en manos, por ejemplo, de los políticos de la cultura).

Pero además excluiría ante todo por anticientífica toda comunicación no manipulativa, toda comunicación verdaderamente intersubjetiva entre el pedagogo y el educando (como objetos de la pedagogía). En suma, una pedagogía sobre la base de una ciencia social puramente empírico-nomológica sería en su relación con la praxis pura técnica de adiestramiento. Semejante concepción no es del todo utópica, y menos aún si imaginamos

⁴⁰ Para lo que sigue, *vid.* también K. MOHLENHAUER, *Erziehung und Emanzipation*, Munich, 1968, Introducción.

la función de esta pedagogía en el contexto social de un sistema tecnocráticamente perfeccionado de total manipulación de la gran masa por una pequeña élite de manipuladores.

Ya en este nivel de la reflexión epistemológica puede fundarse el compromiso político-social de una ciencia social crítica que se conciba como correctivo emancipatorio de una manipulación posibilitada justamente por la ciencia social. Pero aún no ha quedado completamente clara la idea central, el enfoque metodológico que en la «teoría crítica» une a la ciencia social empírica con la reflexión filosófica de objetivos prácticos. Este enfoque sólo se vuelve inteligible si reparamos en el hecho de que en una sociedad humana dada la situación de interacción y comunicación viene en muchos casos (en rigor, en todos los casos) constituida de tal modo que un acuerdo puramente hermenéutico entre los propios miembros no es posible aun con la mejor voluntad y que una objetivación empírico-analítica y la manipulación basada en ella parece, por ende, inevitable en cierta medida. Semejante situación es la que se da, por ejemplo, entre el maestro y el discípulo, y más aún cuando este último es todavía muy joven; y de forma especialmente crítica en la relación del psicoterapeuta con el neurótico. (En ambos casos, al sujeto que se halla, al menos *ex professione*, en situación de superioridad le es de todo punto inevitable suspender parcialmente el trato comunicativo con el otro sujeto y entablar en su lugar una relación como la que se da en la explicación de la conducta. Esta objetivación viene aquí ya obligada por el hecho de que las motivaciones esenciales del niño en un caso y del neurótico en otro no les son accesibles a su conciencia y, por tanto, a sus facultades expresivas lingüísticas, pero funcionan como causas de fenómenos que se imponen objetivamente al maestro o al psicoterapeuta como datos de teorías empírico-analíticas. En el caso del psicoterapeuta, estos fenómenos determinados por motivaciones inconscientes consisten, por ejemplo, en los llamados «síntomas», los cuales en cierto modo sustituyen como un segundo lenguaje al lenguaje de la comunicación y de la autocomprensión del que el neurótico no dispone.)

Pero aun en estos casos, la objetivación empírico-analítica y la manipulación basada en ella del sujeto social no es la meta última del enfoque metódico-científico por cuanto que éste se concibe desde el interés cognoscitivo emancipatorio. Con la objetivación distanciada y su inevitable manipulación del sujeto, el pedagogo y el psicoterapeuta pueden comunicativamente provocar a la vez en aquél un proceso de reflexión por medio del cual se le hace al sujeto al fin consciente de los motivos no transparentes, dándole así finalmente acceso a una auténtica

discusión intersubjetiva. El enfoque metódico del pedagogo y del psicoterapeuta consiste, pues, exactamente en ligar entre sí por una parte la objetivación y la manipulación y, por otra, la comunicación provocadora de modo que, en caso de que el procedimiento dé resultado, el primer factor se torne superfluo por sustraerse el objeto al enfoque objetivador. La conducta inmadura del niño, que hay que disciplinar desde fuera, debe finalmente desaparecer, merced a una educación acertada, en la conducta autónoma del adulto, y el lenguaje más explicable que comprensible de los síntomas del neurótico debe ser finalmente «superado» en el lenguaje de la verdadera comunicación intersubjetiva.

De este modo, la pedagogía y la psicoterapia emancipatorias habrían logrado su objetivo. Este objetivo no se logra nunca, desde luego, de una forma completa —no se logra entre otras cosas porque también la relación comunicativa entre adultos sanos en la sociedad humana existente no puede ser nunca una relación puramente intersubjetiva que pudiera conducir a un acuerdo últimamente valedero sobre el sentido y las normas de la praxis vital. A ello se opone aquella «autoalienación del hombre» que hasta ahora no ha permitido que los hombres fueran transparentes en sus palabras o en sus acciones, aquella autoalienación que atestigua también el discurso sobre las «presiones de los hechos» que hasta ahora ha hecho y aún hace de la historia humana más un resultado de procesos causales impenetrables que un producto de las intenciones conscientes y responsables de la acción.

Ahora bien, si partimos con Marx de que la autoalienación no puede ser superada por ninguna iluminación psicológico-individual sea la que fuere, de que más bien la emancipación a través de la pedagogía y la psicoterapia individuales tendría que estar mediada por la emancipación de la sociedad, la tarea de una ciencia social críticamente comprometida podrá apreciarse en toda su dimensión. Entonces se trataría de aplicar a la sociedad en su totalidad el modelo antes desarrollado en el ejemplo de la pedagogía y la psicoterapia de la provocación de procesos de reflexión que transforman la conducta inconscientemente motivada —y en esa medida explicable y manipulable— en acción conscientemente responsable. La sociología se convierte así en crítica de las ideologías comprometida con la emancipación, crítica que, por lo demás —y aquí la «teoría crítica», va, igual que Sartre, más allá de Marx— ha de estar a su vez mediada por la iluminación de la psicología individual (por ejemplo, el psicoanálisis); pues la sociedad tampoco puede emanciparse sin la emancipación de la totalidad de los individuos, y no puede en absoluto ser emancipada pasando por en-

cima de las cabezas de los individuos mediante la manipulación ejercida por una élite de partido administradora de los «intereses objetivos» de todos.

Ahora bien, en este punto, donde se trata de impedir la manipulación elitista aun por parte de los emancipadores, surge un problema que aparece ya en la pedagogía y en la psicoterapia como el problema de la arriesgada mediación entre teoría y praxis, pero que en el ámbito de la crítica y la terapia sociales tiene que constituir un problema político: se trata de la cuestión acerca de cómo puede ser organizada e institucionalizada como praxis políticamente relevante la terapia social propia de la ciencia social crítica de las ideologías. La respuesta del movimiento estudiantil a esta pregunta es, como se sabe, ésta: el «mandato político» de la ciencia o de la universidad, o también la «politización» de la ciencia o de la universidad. De esta consigna, sin duda equívoca y peligrosa³¹, y de la praxis derivada de ella ha brotado la discusión actualmente mantenida de carácter político-universitario en torno a la concepción de la ciencia y su relación con la praxis, en especial con la política; y la mayor parte de los científicos asentados parece inclinada a rechazar en nombre de la «libertad de investigación y enseñanza» no sólo la «ciencia politizada», sino también, junto con ella, la «función emancipatoria» de la ciencia, y a recluírse en la concepción de una ciencia axiológicamente neutral y carente de supuestos político-sociales.

Intentaré a continuación manifestar mi posición en esta última controversia desde la óptica de una teoría de la ciencia próxima a la concepción de la «teoría crítica», pero que en un punto determinado se aparta de ella, o —si se quiere— la complementa.

3. CIENCIA NEUTRAL, CIENCIA COMO EMANCIPACIÓN, POLÍTICA

En primer lugar quisiera dejar sentado que la concepción de una ciencia axiológicamente neutral hay que limitarla a mi juicio a la ciencia natural y a aquellos enfoques o aspectos de las ciencias sociales que proporcionan un saber de manipulación tecnológicamente relevante. Y que lo proporcionan en tanto en cuanto existe un acuerdo previo —a menudo irreflexivo— sobre que la ciencia debe proporcionar un saber de manipulación

³¹ Peligrosa también si se interpreta la exigida politización como politización contraria a la fusión —sin duda existente desde hace ya tiempo— de la *big science* con la economía y la política de los modernos estados industriales.

experimentalmente contrastable y, en tal medida, tecnológicamente aprovechable; en tanto en cuanto la ciencia puede y debe ser concebida y practicada como un saber axiológicamente neutral. La valoración relativa a las posibilidades vitales humanas que necesariamente conlleva toda constitución de un objeto como «algo» en un mundo situacional, esta inevitable valoración viene, en el caso de la constitución del objeto por parte de la ciencia natural, en cierto modo anticipada de una vez por todas por el interés de la humanidad en la manipulabilidad técnica del mundo. Por mor de ella, toda investigación dentro del marco trascendental de la *science* establecido a través de la constitución del objeto tiene que ser axiológicamente neutral, pues *natura non nisi parendo vincitur* (Bacon).

También podríamos concebir el interés por la manipulación técnica (asociado al acuerdo previo y tácito sobre el marco *a priori* de la ciencia experimentalmente contrastable) como momento del interés cognoscitivo emancipatorio, pues el dominio sobre la naturaleza supone la virtual liberación del hombre de los poderes inescrutables del destino y de las supersticiones a ellos asociadas y es la condición de toda ulterior emancipación, como proclamaban los pensadores de la Ilustración europea desde Bacon y Descartes hasta Kant. Mas, con todo, esta función emancipatoria de la ciencia natural y la tecnología es sólo virtual; depende todavía del uso que haga el hombre de la ciencia y la técnica o, dicho de otro modo, de cómo conceba el hombre la institucionalización de sus relaciones sociales en analogía con el dominio tecnológico sobre la naturaleza.

No sólo el abuso militar de las potencialidades tecnológicas de la ciencia natural, como se ha visto en el ejemplo de la bomba atómica, muestra la posibilidad de una perversión de la función emancipatoria de la ciencia natural, sino también —en un plano más profundo de las tentaciones que ésta suscita— aquella interpretación político-científica de la *science* y sus éxitos que culmina en el modelo tecnoerático del estado. La confusión conceptual aquí subyacente en el plano de la teoría de la ciencia estriba en el hecho de que se absolutiza el enfoque de la *science* y se ignora o se quiere ignorar la situación básicamente nueva que se crea en el enfoque de las ciencias humanas y su relación con la praxis por el hecho de que los hombres —o, más precisamente, todos los hombres— son a la vez —o, más precisamente, deben ser— sujetos y objetos de la ciencia. De esta crítica del cientificismo se sigue positivamente que la función virtualmente emancipatoria de la misma ciencia natural depende de que las ciencias humanas no sean únicamente una prolongación del enfoque objetivista de la *science* y de que se desarrolle el enfoque, complementario de éste, del acuerdo in-

tersubjetivo sobre los fines y valores. (La necesidad de este enfoque complementario se muestra del modo más pregnante en aquella comunidad de acuerdo que forman los científicos de la naturaleza —incluyendo a los representantes de la tradición científica que en cierto modo discuten con ellos a través de los libros. Es aquí donde posiblemente pueda hacerse evidente al científico puro que un acuerdo intersubjetivo metódicamente disciplinado no puede ser sustituido por métodos objetivistas de explicación de la conducta o de simulación o manipulación técnica de la misma.) No es cierto en absoluto que la problemática hermenéutica del acuerdo pueda ser de algún modo atenuada por el progreso de los métodos científicos y sus resultados tecnológicos. Al contrario: la conocida fórmula «sabemos lo que sabemos hoy» o «los conocimientos de la ciencia son los del presente» señala o encubre una multiplicidad creciente de problemas interdisciplinarios de comunicación y de traducción. Si se piensa que esta comunicación apenas es hoy creada por el inmediato entendimiento entre los expertos, sino en gran medida por intermediarios profesionales —incluyendo sin reservas a los periodistas que escriben en revistas populares—, se ve claro que surgen aquí continuamente nuevas tareas³² del tipo de las que se les plantearon desde el principio a los cultivadores de las ciencias del espíritu, como las de la mediación de la tradición y el entendimiento intercultural. Y se reconocerá además que estas tareas del entendimiento metacientífico —que incluye la mediación de la tradición— han de guardar últimamente en una sociedad no manipulada una continuidad con la formación de la llamada «opinión pública»³³.

Por eso, la «unidad de investigación y enseñanza» es además esencial para las ciencias hermenéuticas en sentido amplio en otro sentido que para las ciencias naturales: ésta no se halla aquí sólo al servicio de una participación a ser posible temprana-

³² Se trata aquí de tareas que pueden ser ampliamente facilitadas por la moderna investigación, científica a su vez, de las condiciones técnicas de la información —hasta el punto de hacer posibles las máquinas de traducción— y que en todo caso apenas podrán ser resueltas en el futuro sin esta tecnología de la información. Sin embargo, estas tareas propias del acuerdo intersubjetivo mantienen su propio carácter metodológico, carácter que será tan poco identificable con el de la tecnología cibernética como la discusión entre cibernéticos sobre el sentido y los fines de la posible construcción y programación de computadoras lo será con la construcción y programación de computadoras. Esto no supone negar que la problemática tecnológica de la teoría de la información depare nuevas perspectivas a la semántica y a la hermenéutica. Pero si se quisiera ver en la tecnología de la información el fundamento de la semántica o la hermenéutica, habría que capitular ante aquel modelo tecnocrático en el que, según Schelsky, los fines son determinados por los medios.

³³ *Vid.* al respecto J. HABERMAS, «Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung», en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, cit. pp. 120 y ss.

na de los estudiantes en la investigación, sino que además representa ya —como investigación ideal, sin duda— la compenetración comunicativa del cultivador de las ciencias del espíritu con su público. Mientras que el científico natural en cuanto tal no necesita ningún público, sino solamente la comunidad de los expertos que contrastan sus resultados y pueden remitirse a ellos, un estudioso de la literatura, por ejemplo, al que le hubiéramos quitado su público perdería tanto el sentido como la inspiración de su investigación. Los resultados de su interpretación no son a fin de cuentas otra cosa que contribuciones científicamente elaboradas a la discusión en el permanente acuerdo público entre los hombres sobre los posibles estilos y normas de una vida que fuera digna de ser vivida. En lo fundamental no otra cosa ocurre con los resultados de la interpretación científica del jurista, tanto más por cuanto que pretenden ser, traspasando el marco de una dogmática jurídica recibida, contribuciones a la fundamentación del derecho —por ejemplo cara a la gran reforma del derecho penal que tenemos pendiente.

Pero en este punto queda también claro que en aquellas ciencias del acuerdo intersubjetivo que hay que postular como complemento de la *science* no puede excluirse la cuestión de la valoración justamente como cuestión acerca de los criterios últimos de la valoración. Esta cuestión tampoco puede ser reducida a la valoración de informaciones en interés del automantenimiento de un «sistema adaptativo» igual que un organismo puede concebirse de modo biológico-cibernético, pues los problemas valorativos de la sociedad humana, de los que tienen que tratar las ciencias sociales hermenéuticas y críticas, implican siempre como supremo «por mor de» (*Worumwillen*) más de lo que implica solamente la supervivencia de un sistema bien adaptado, por más importante que este punto de vista pueda ser sobre todo para las teorías político-económicas de la decisión. Pero si se formaliza el punto de vista cibernético sobre la valoración de la información en el sentido de que la valoración es relativizada al problema que se trata de resolver en cada caso³⁴, entonces vuelve inmediatamente a plantearse el problema complementario del acuerdo intersubjetivo sobre el tipo y la importancia de los problemas a resolver en una sociedad. Si se pretende excluir aquí como no científico el programa más exigente de una fundamentación filosófica de las normas de valoración o de una reflexión totalista histórico-sociológica sobre la situación en el sentido de una «teoría» comprometida «de los tiempos actuales» y limitar la ciencia a una sucesión de

³⁴ Vid. K. STEINBUCH, *Falsch programmiert*, Stuttgart, 1968, p. 104.

soluciones hipotéticas y alternativas de problemas³⁵, entonces el acuerdo sobre la situación histórica de la sociedad y los intereses legítimos de sus miembros se sustrería a la reflexión racional y a la discusión pública y quedaría abandonado a una convención *ad hoc* entre expertos y políticos; entonces nos moveríamos irremisiblemente en una constitución de la sociedad que acabaría siendo una combinación de tecnocracia y decisionismo político³⁶. ¿Estamos forzados a tal resignación con respecto a la pretensión emancipatoria de la «ilustración» científica para satisfacer a la idea de ciencia y de honradez intelectual?

El presupuesto de un acuerdo sobre las metas y los valores no me parece tan desesperanzadamente irracional como frecuentemente admiten los representantes del científicismo. Aquí conviene reflexionar de nuevo sobre la comunidad crítica sobre la que se asienta el acuerdo, comunidad que incluso los defensores de la ciencia axiológicamente neutral tienen que constituir en todo momento para establecer la validez de los enunciados de la ciencia. En esta dimensión intersubjetiva del acuerdo crítico, incluso aquellos que sólo desean describir y explicar tienen que observar precisamente en aras de la ciencia axiológicamente neutral las normas valorativas de una ética mínima³⁷. En esta se inscribe, por ejemplo, el mutuo respeto entre los científicos como sujetos autónomos que manifiestan libremente su opinión y cuyos argumentos críticos hay que tomar en serio, pero en los que también hay que comprobar si respetan los argumentos de sus colegas.

Basándose fundamentalmente en una extrapolación de la mencionada ética mínima que viene en todo momento presupuesta en una comunidad de científicos se ha atrevido K. R. Popper a desarrollar en su filosofía social un ideal de «sociedad abierta» y una crítica ideológica comprometida de los «enemigos de la sociedad abierta», y ello a pesar de que en su *Logik der Forschung* no cree necesario rebasar el concepto, propio de la *science*, de una ciencia axiológicamente neutral. De hecho, el compromiso de Popper por una «sociedad abierta» no me parece apoyarse, como él piensa, en una «decisión moral irra-

³⁵ El último ensayo de H. ALBERT («Sozialwissenschaft und politische Praxis», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1968, LIV/2, pp. 247 y ss.) muestra a mi parecer el dilema de un teórico de la ciencia que no desea sobrepasar el concepto de la *science* axiológicamente neutral y sin embargo desea a la vez afirmar una función crítico-emancipatoria de la ciencia (cfr. especialmente p. 273).

³⁶ Cfr. HABERMAS, «Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung», *cit.*, pp. 143 y ss.

³⁷ Esto lo reconoció primero Ch. S. Peirce. Cfr. mi Introducción a PEIRCE, *Schriften I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, pp. 105 y ss.

cional»¹⁸, sino en una confirmación reflexiva y una afirmación voluntarista de la opción por una comunidad «ilimitada» de críticos con iguales derechos que todo aquel que argumenta con sentido ha hecho ya implícitamente.

Dicho brevemente: la razón es a la vez voluntad de razón (como ya reconoció claramente Fichte), y la voluntad de realización de la razón es a la vez —en el sentido de Popper— voluntad de realización de una «sociedad abierta». Pero la voluntad de realización de una sociedad abierta es —bien entendido— voluntad de transformación de aquellas relaciones políticas y sociales que se oponen a una realización de la sociedad abierta. De este modo, la voluntad de una sociedad abierta se dirige tanto contra todas las limitaciones externas como contra todas las limitaciones internas de la libre formación de la opinión, esto es, tanto contra la censura de las opiniones como contra la manipulación y la demagogia y contra la ideologización consciente o inconsciente de los procesos de comunicación. Pero además constituye una parte de la realización de la «sociedad abierta» el logro de iguales posibilidades de formación para todos los miembros de la sociedad.

De acuerdo con estas observaciones —sin duda insuficientes— no me parece en absoluto imposible derivar del *a priori* de la comunidad «ilimitada» de comunicación¹⁹, que constituye el supuesto de toda argumentación científica, aquel compromiso político y social que puede darnos el criterio supremo de valoración para las ciencias hermenéuticas del acuerdo intersubjetivo y las ciencias sociales críticas. Para las ciencias hermenéuticas del acuerdo intersubjetivo, el ideal de un acuerdo ilimitado libre de las limitaciones y determinaciones naturales consti-

¹⁸ K. R. POPPER, *The open society and its enemies*, Londres, 1945, vol. II, pp. 131 y ss. *Véase* mi crítica en «Sprache und Reflexion», en *Akten des VII. Internationalen Kongress für Philosophie, Wien, 2-9. September 1968*, vol. III, Viena, 1969, pp. 417 y ss. (*infra*, pp. 297 y ss.)

¹⁹ Este postulado trascendental del kantismo semióticamente transformado de Ch. S. PEIRCE me parece en principio idéntico a la idea de POPPER de la «sociedad abierta». Una filosofía dialéctica no partira ciertamente solo de este postulado trascendental, sino siempre a la vez de la sociedad concreta en la que hay que crear primero las condiciones de la comunidad ideal de comunicación a la que apela quien argumenta. Aquí se da a mi juicio una mediación de apriorismo y empirismo más acá de toda ontología idealista o materialista. Un relajamiento de esta dialéctica en favor de un análisis meramente materialista de las llamadas «relaciones objetivas», como actualmente vuelven a propagar muchos simplificadores, no se traduce —como quieren creer los simplificadores— en una liberación del lastre filosófico trascendental; más bien significa que en lugar de la comunidad «ilimitada» («abierta») de los críticos es una «camarilla elitista» la que decide lo que son las «relaciones objetivas» (donde los co-sujetos humanos, cuando no muestran la «degradada conciencia», son sencillamente subsumidos bajo las «relaciones objetivas» que hay que transformar).

tuye el principio regulativo para la apropiación de la razón que hay en la tradición y para la búsqueda del «aparecer» (*Vorschein*) de la verdad (E. Bloch) en los contenidos ideológicos de la tradición. El mismo ideal constituye para las ciencias sociales críticas el criterio que permite reconocer las alienaciones institucionales y las formas y contenidos de una «falsa conciencia» determinados por intereses definidos de clase como obstáculos para una realización de la comunidad ideal de comunicación en la sociedad históricamente constituida.

Otro problema distinto y, a mi juicio, más difícil de resolver es el de la transición de la ciencia a la praxis política (incluyendo a la política científica). Cuando la ciencia implica de una u otra manera, en cuanto ciencia hermenéutica del acuerdo intersubjetivo y en cuanto ciencia social crítica, un compromiso político-social, de ello parece seguirse que la ciencia tenga que ejercer un «mandato político» o «politizado». Ya indiqué que estas exigencias me parecen en extremo equívocas y, por ello, «peligrosas». Por eso quisiera ver mi tarea ante todo como una contribución a su clarificación desde el punto de vista de la teoría de la ciencia (una clarificación suficiente de las posibilidades y consecuencias sólo puede, desde luego, lograrse aquí a través de reflexiones de índole politológica y jurídica muy concretas).

En primer lugar quisiera confrontar dos interpretaciones en extremo divergentes:

1. Desde un punto de vista conservador con respecto a la política científica se podría entender por «mandato político» de la ciencia el compromiso político de los científicos individuales como ciudadanos del estado, compromiso en el que desaparece por completo la competencia científica en determinada materia como factor constitutivo de autoridad. Ejemplos de tal compromiso lo fueron los esfuerzos de algunos conocidos físicos por favorecer una utilización pacífica de la energía atómica. Otro ejemplo es, en nuestros días, la actividad política de partido del sociólogo Dahrendorf. A la misma categoría de compromiso político pertenecería en principio la actividad de los estudiantes en asociaciones estudiantiles de carácter político.

De esta forma de compromiso político puede ya decirse que puede valer como correctivo de la conocida y criticada postura apolítica de ciertos profesores alemanes que en el pasado sin duda favoreció desde fuera una represión de las libertades democráticas y, finalmente, una nefasta politización de la universidad. Sin embargo, esta forma de compromiso político de algunos apenas satisface la intención específica de la exigencia de un «mandato político» de la ciencia o la universidad. También

me parece insuficiente desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, pues resulta posible dejando fuera de consideración el compromiso específico político-social de las ciencias particulares (por ejemplo desde el supuesto de una ciencia axiológicamente neutral, como muestra el ejemplo de los físicos y —subjetivamente— el de Dahrendorf).

2. Una interpretación extremadamente amplia de la exigencia de un «mandato político» de la ciencia es aquella que se alza con el lema de la «politización de la ciencia» por el lado estudiantil. La mayoría de las veces se deriva del concepto de «teoría crítica», entendiéndose por ésta la «mediación entre teoría y praxis» y pretendiendo superar en general desde ahí la diferencia entre ciencia y política. Ahora bien, a mi juicio apenas cabe discutir que las teorías situacionalmente comprometidas de la filosofía y de las ciencias sociales críticas procuran en su enfoque y en su efecto una mediación entre teoría y praxis. Sin embargo creo que esta mediación puede y debe distinguirse desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, así como en el sentido de una posible institucionalización, de aquella mediación entre teoría y praxis que lleva a cabo el político —incluso el político de la ciencia— y que intenta realizar en la praxis un determinado objetivo sobre la base de unas instrucciones teóricas.

En este punto es donde creo que he de completar o precisar la fundamentación filosófica de la «teoría crítica» que Habermas ha presentado en su libro *Conocimiento e interés*⁴⁰. El «interés emancipatorio» que Habermas pretende para las ciencias sociales críticas y para la filosofía no conduce —a despecho de Fichte— en el más alto grado de la reflexión, como pretende Habermas, a la simple identidad de conocimiento e interés, de reflexión y compromiso práctico. Por lo menos esto no puede ser cierto para nosotros como hombres finitos si se entiende por compromiso una arriesgada y políticamente efectiva toma de partido (un compromiso en el que hay que superar la «posición excéntrica» del sujeto que reflexiona y que se identifica desde el principio con la comunidad ilimitada de los críticos en beneficio de la posición corporalmente centrada de la solidaridad en el aquí y ahora⁴¹). La reflexión teórica y el compro-

⁴⁰ Cfr. en especial el cap. 9 del libro de Habermas.

⁴¹ La identidad de conocimiento e interés, de reflexión y compromiso práctico que postula Habermas supone ya a mi juicio la «realización de la filosofía» —que a la vez sería su «superación»— exigida por Marx en lugar de considerarla como un «principio regulativo» al que —sin menoscabo de su validez— «no corresponde nada empírico» (Kant). *Vid.* sobre este punto mi artículo «Reflexion und materielle Praxis: zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx», en *Hegelstudien*, fascículo 1, pp. 151-166 (*supra*, pp. 9 y ss.).

miso práctico-material no son, a pesar de la identificación de la razón con el interés de la razón, idénticos, sino que se separan en el grado más alto de la reflexión filosófica como momentos polarmente opuestos dentro del interés cognoscitivo emancipatorio. Esto lo muestra muy claramente la reflexión filosófica a la que el propio Habermas recurre cuando analiza como teórico de la ciencia los tres intereses cognoscitivos fundamentales como condiciones trascendentales de posibilidad de los planteamientos científicos y juzga finalmente sobre la relación entre conocimiento e interés. Esta reflexión, de carácter universal de acuerdo con su pretensión de validez, puede sin duda reclamar para sí el interés cognoscitivo emancipatorio, pero envuelve sólo una parte del interés cognoscitivo emancipatorio, aquella parte que podría caracterizarse como interés por la desdogmatización y la crítica de toda convicción, en la duda virtualmente universal⁴² y en la posibilidad de revisión de todo compromiso igual que en un experimento bajo la dirección de una hipótesis⁴³; en suma envuelve la parte del interés cognoscitivo emancipatorio del que la ciencia recibe, pese a todo compromiso heurístico, su legitimación como ciencia. Creer que así pudiera cubrirse aquella parte polarmente opuesta del interés emancipatorio que Marx reclamaba cuando exigía que el mundo no fuera sólo interpretado, sino también transformado, creer esto supondría a mi juicio desembocar en una ilusión idealista. Esta ilusión idealista podría tener como consecuencia, bajo las condiciones actuales de solidaridad de una generación ya no «escéptica», aquella otra ilusión —materialista-subjetiva— que cree poder hacer pasar aún por ciencia el compromiso necesariamente dogmático de la praxis política que se sale de la comunidad crítica de comunicación de los científicos.

Con este análisis, para muchos decepcionante, no se está hablando en favor de una separación dialéctica de teoría y praxis, pues tan necesarias son, a mi juicio, las teorías científicas mediadas por un compromiso práctico como, por otra parte, la praxis política mediada por teorías científicas. Y la forma de estado de la democracia puede considerarse a mi juicio como el intento de realizar también en el *momentum* de la política las

⁴² Es decir, no en aquella duda de todo que se atribuye a Descartes como duda universal, sino en la duda, que Peirce puso por primera vez de relieve en su especificidad, propia de la autoconcepción «dialéctica» del científico.

⁴³ En cierta manera, la reflexión psicoanalítica hace posible también para el paciente la revisión de un compromiso práctico que se ha revelado como un error; en esta medida participa de la función emancipatoria de la ciencia. Pero la terapia tiene siempre que asumir además un compromiso práctico, por lo menos el del paciente, que en condiciones limitadas no puede ser científico.

reglas de juego fundamentales de la comunidad crítica de comunicación institucionalizadas con cierto éxito en el ámbito de la ciencia⁴¹. Pero precisamente para hacer posible este intento no debe ser anulada la distinción conceptual institucionalizada —y desde hace unos siglos operante también en la práctica— entre ciencia y política.

¿Se sigue de este análisis la imposibilidad o la inadmisibilidad de un «mandato político» de la ciencia? Si se entiende por tal la posibilidad de una legitimación jurídica de la política desde la ciencia pasando por encima de las reglas de juego parlamentarias de la formación de la voluntad, en este caso creo que debo dar una respuesta afirmativa a esta cuestión. Mas yo hablo de ver otra posibilidad que en nombre de la ciencia va más allá del compromiso político privado. No es a la ciencia a la que le conviene de forma inmediata, a mi juicio, algo así como un «mandato político», pero sí a una universidad democráticamente organizada, y no un mandato político como tal, sino un mandato de política científica que actualmente es ya prácticamente ejercido y que el estado no debe limitar sino fomentar. Filosóficamente podría interpretarse como el mandato de la cooperación en la realización de las condiciones políticas de posibilidad de la ciencia incluyendo su función emancipatoria de ilustración.

⁴¹ *Vid.* a este respecto mi crítica a la filosofía de las instituciones de Arnold GIBLIN en *Philosophische Rundschau*, 10, 1962, pp. 1-21 (*supra*, tomo I, pp. 191 y ss.).

II

LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL: EL *A PRIORI* DE LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN

DE KANT A PEIRCE: LA TRANSFORMACIÓN SEMIÓTICA DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL

I. INTRODUCCIÓN: LA DIMENSIÓN TRASCENDENTAL DE LA MODERNA «LOGIC OF SCIENCE»

Si comparamos la *Crítica de la razón pura* kantiana, como teoría de la ciencia, con la actual lógica de la ciencia, podremos constatar que la diferencia más profunda radica en la distinción metodológica entre el análisis de la conciencia y el análisis del lenguaje.

Kant intenta hacer comprensible la *validez objetiva* de la ciencia para cualquier conciencia en general; con este fin, sustituye la *psicología* empirista del conocimiento de Locke y Hume por una *lógica* «trascendental» del conocimiento, pero su método de investigación permanece todavía referido a lo que él mismo denomina «punto supremo» de la *unidad de la conciencia* en la «síntesis trascendental de la *aperccepción*». En correspondencia con esta idea preconcebida, Kant sitúa en el lugar de las leyes psicológicas de la asociación de Hume las *reglas a priori* que establecen una unidad objetiva y que son reglas de facultades psíquicas como la «intuición», la «imaginación», el «entendimiento», y la «razón».

Completamente distinta es la moderna «logic of science»: en ella no sólo está ausente el discurso sobre las facultades psíquicas; también el problema de la conciencia como sujeto del conocimiento científico (en oposición a los objetos) queda suprimido, en la medida de lo posible. Esos requisitos psicológicos de la «lógica trascendental» kantiana no son reemplazados, como a muchos modernos les gusta creer, por «la» lógica formal en su renovación matemática, sino —considerándolo con más precisión— por la «sintaxis lógica» y la «semántica» de los *lenguajes* científicos. Estos *lenguajes*, como «semantical frame-

works», constituyen el nuevo sustrato de las reglas *a priori*, que determinan la posible descripción y explicación de las «cosas, en cuanto constituyen una conexión regida por leyes»; y el problema kantiano de la validez objetiva del conocimiento científico para una «conciencia en general» se resuelve en la moderna «*logic of science*» mediante la «justificación» lógico-sintáctica y lógico-semántica de enunciados científicos (hipótesis) o teorías; es decir, asegurando su consistencia lógica y su verificabilidad empírica (o, más cautamente, su confirmabilidad).

A mi juicio, se revela un aspecto notable (en la historia de la filosofía) de esta reconstrucción sintáctico-semántica de la teoría de la ciencia preguntando qué ha sido de la «conciencia en general» kantiana —es decir, del *sujeto trascendental* de la ciencia— en la moderna «*logic of science*». Oficialmente la respuesta debería ser la siguiente: ya no necesitamos ese presupuesto. En la medida en que se trata del ser humano como sujeto, es posible reducir el sujeto de la ciencia a un objeto de la misma; pero, en la medida en que se trata de una condición lógica de posibilidad y validez de la ciencia, la función trascendental del sujeto es sustituida por la de la lógica del lenguaje científico: la lógica del lenguaje y la comprobación empírica de los enunciados o de los sistemas de enunciados ocupan, pues, conjuntamente el lugar de la lógica trascendental de la experiencia objetiva kantiana.

Sin embargo, esta autocomprensión oficial de la moderna «*logic of science*» ya hace tiempo que no corresponde, a mi juicio, a la situación real del problema; entraña un momento ideológico que encubre el fracaso del programa originario de la moderna «*logic of science*», del «empirismo lógico»: la sustitución de la función trascendental del sujeto cognoscitivo por «la» lógica del lenguaje científico podía defenderse seriamente mientras cabía la esperanza de garantizar la intersubjetividad de la posible validez de toda ciencia empírica, mediante la sintaxis y la semántica de un lenguaje sobre «cosas» o sobre «hechos»². Justamente ésta era la razón fundamental por la que el primer Wittgenstein en el *Tractatus* se sintió justificado para

¹ Cfr. especialmente R. CARNAP, «Empirism, Semantics and Ontology», en *Meaning and Necessity*, Chicago y Londres, 1956.

² El *neo-leibnizianismo*, que reduce la lógica trascendental de la *experiencia* a la lógica formal de la *descripción* lingüística, se manifiesta ya en la reducción del lenguaje sobre «cosas» o sobre «acontecimientos» al lenguaje sobre «hechos», tal como fue realizada en el *Tractatus* de Wittgenstein y continuada por la semántica constructiva; por ejemplo, en la reconstrucción que hace Hempel de la «explicación de los acontecimientos» mediante la derivación lógica de los «hechos descriptibles» correspondientes. Nuevamente se separa aquí la cuestión de la *validez* del conocimiento, como cuestión de la *fundamentación* lógica y empírica de los *hechos* descriptibles, y la pregunta kantiana por

llamar «trascendental» a la «lógica del lenguaje», aludiendo indirectamente a Kant³, y para identificar el sujeto de la ciencia —algo que «no existe» en el mundo— con la función de la lógica del lenguaje, que consiste en limitar el mundo⁴.

Sin embargo, ha quedado patente entretanto que ni la consistencia lógica, ni todavía menos la posibilidad de comprobación empírica e intersubjetiva de la ciencia, pueden ser garantizadas por la sintaxis y la semántica de un lenguaje sobre cosas o sobre hechos. En dos lugares fue necesario introducir, bajo la denominación de *convenciones prácticas*, la llamada *dimensión pragmática de la interpretación humana* de los signos como condición de posibilidad y validez de los enunciados científicos.

1) Así ocurrió en el llamado problema de la *verificación*, que exigía conectar el lenguaje científico, reconstruido lógicamente, con los «hechos». Quedó patente que justamente la forma analítico-lingüística de la moderna teoría de la ciencia tiene como consecuencia el hecho de que no se puedan confrontar las teorías científicas —que deben ser comprobadas— con los hechos desnudos, sino sólo con los llamados enunciados básicos. Sin embargo, para proporcionar validez a estos últimos se necesita un *acuerdo intersubjetivo* de los científicos como intérpretes pragmáticos de la ciencia; es decir, como *sujetos* de la ciencia, que no podemos reducir, por principio, a objetos de la ciencia empírica. El lenguaje de este acuerdo sobre enunciados básicos no puede ser idéntico —en el sentido de la semántica lógica— al lenguaje reconstruido de la ciencia; más bien tiene que coincidir prácticamente con el lenguaje todavía no formalizado

las condiciones *subjetivas de posibilidad* de la experiencia de cosas o de *acontecimientos*; como si la última pregunta pudiera reducirse a una cuestión psicológica sobre el origen del conocimiento (separación entre el «*context of discovery*» y el «*context of justification*»). Esta reducción de la lógica trascendental mediante la «*Logic of Science*» (sintáctico-semántica) también parece que necesita ser corregida por una lógica del lenguaje complementada a nivel pragmático-trascendental; como muestra claramente el hecho de que la reconstrucción sintáctico-semántica de la explicación causal de acontecimientos mediante el modelo nomológico-deductivo de la derivación de hechos, no haya podido proporcionar hasta hoy ningún criterio para distinguir entre proposiciones universales contingentes y generalizaciones de síntomas, por una parte, y los enunciados nomológicos relevantes para la explicación, por otra. Parece que estas sean las consecuencias de hacer abstracción irreflexivamente de la dimensión *pragmática*, como es el caso del discurso causal de la ciencia experimental, que obtiene sus *hipótesis nomológicas relevantes* mediante la abducción (Peirce), siguiendo el hilo conductor heurístico de la *categoría de causalidad*. Cf. al respecto A. WILLMER, «*Erklärung und Kausalität*» (memoria de cátedra, inédita); también K. O. APPEL, «*Das abduktiv-nomologische Modell der Kausal-Erklärung*» (apuntes de clases, inédito).

³ L. WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, § 6.13.

⁴ *Ibid.*, § 5.62, 5.631, 5.632, 5.64.

en el que los constructores del lenguaje y los científicos dedicados a las ciencias empíricas tienen que poder ponerse de acuerdo sobre la *interpretación pragmática* del lenguaje científico mismo.

2) Con ello estamos aludiendo ya al segundo momento, todavía más importante, en el que la sustitución de la función trascendental del sujeto por las reglas sintáctico-semánticas de un lenguaje sobre cosas o sobre hechos no tenía más remedio que fracasar: el lenguaje formalizado de la ciencia no puede —como postuló el primer Wittgenstein— hacer uso de la forma lógica no reflexiva «*debe* lenguaje o «*debe* mundo; antes bien, esta forma debe ser establecida y legitimada como un «*semantic framework*» convencional por los científicos que la interpretan pragmáticamente en un metalenguaje.

Con ello queda patente, a mi juicio, que no podemos concebir la dimensión pragmática de los signos, introducida por Ch. Morris en la «*logic of science*», como un tema de la psicología empírica, tal como todavía sucede en el empirismo lógico⁵. Antes bien, la dimensión pragmática representa en la moderna «*logic of science*» el análogo semiótico de la «*síntesis trascendental de la aperecepción*» postulada por Kant. A mi juicio, de igual modo que Kant, como analítico de la conciencia, se vio obligado a postular con anterioridad a toda crítica del conocimiento que es posible alcanzar algo semejante a la unidad de la conciencia del objeto (y de la autoconciencia), los modernos lógicos de la ciencia, que parten de una base semiótica o analítico-lingüística, tendrían que postular la posibilidad de alcanzar mediante la *interpretación* de los signos algo semejante a una *interpretación* del mundo, intersubjetivamente unitaria.

Los representantes de la moderna filosofía «analítica» podrían objetar tal vez que la diferencia entre la moderna teoría de la ciencia y la kantiana radica justamente en el hecho de que no se pueda exigir una *unidad trascendental* de la *interpretación* del mundo, sino que tenemos que contentarnos con el «convencionalismo crítico», en lo que concierne a la interpretación de los enunciados científicos por parte de los expertos. Creo que K. R. Popper, el segundo Wittgenstein y el último Carnap coincidirían en esta objeción.

Sin embargo, desde un punto de vista cuasi-kantiano, podríamos responder lo siguiente: un «convencionalismo crítico», frente a un convencionalismo *dogmático* (metafísico), no puede consistir en una voluntad de *reducir* el conocimiento a *mera*

⁵ Cf., por ejemplo, W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, vol. I: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Heidelberg, 1969, especialmente cap. VI.

convención; sólo puede consistir en distinguir, mediante una reserva *falibilista*, las convenciones de los expertos accesibles aquí y ahora del siempre anhelado consenso, absolutamente intersubjetivo, sobre la validez de los enunciados científicos. Pero esto implica que el «convencionalismo crítico», correctamente entendido, no excluye, sino más bien presupone, el postulado de una interpretación unitaria del mundo totalmente intersubjetiva. El *falibilismo* es siempre un *meliorismo*, lo cual significa, entre otras cosas, que la exigencia básica de falsabilidad —como Popper, por ejemplo, la estableció— no parte del presupuesto metafísico de la inutilidad de todos los esfuerzos humanos por conocer, sino de un presupuesto metodológico: que pueden corregirse todos los enunciados o teorías científicas alcanzables fácticamente. Sin embargo, en este presupuesto metodológico se encuentra implícito el postulado cuasi-kantiano de la interpretación unitaria del mundo como «principio regulativo» de la investigación.

Podríamos intentar una interpretación del último Wittgenstein semejante a esta interpretación kantiana de Popper.

El último Wittgenstein consideraría el presupuesto «trascendental» de un «principio regulativo» que debe dirigirnos a la meta de la investigación como una «ilusión metafórica» e indicaría que una regla depende, en último término, de las convenciones del juego lingüístico de quienes la aplican⁶. Por tanto, la *interpretación pragmática de los signos* se reconoce aquí claramente como *condición de posibilidad y validez* pero, al mismo tiempo, queda sustituido en cierto modo el «punto supremo» de la filosofía trascendental kantiana por un convencionalismo trascendental. Sin embargo, con Wittgenstein, pero yendo más allá de Wittgenstein, también podemos encontrar el camino para regresar a la filosofía kantiana: según Wittgenstein, no resulta ciertamente factible hipostasiar como «unidad ideal del ser» un principio regulativo, separado de la aplicación que de él realizan los hombres al obrar, siguiendo a Platón, Frege o Husserl; por otra parte, la aplicación de la regla tampoco queda en manos del arbitrio de la decisión subjetiva, ya que «uno solo y sólo una vez» no puede, según Wittgenstein, «seguir una regla»⁷. El correspondiente «juego lin-

⁶ Cfr. especialmente L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik*, Oxford, 1956. Véase W. STEINBECKER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart-Kröner, 1969¹, pp. 673 ss.

⁷ Cfr. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, vol. I de la edición de Suhrkamp, Véase K. O. APPEL, «El desarrollo de la filosofía "analítico-lingüística" y el problema de las "ciencias del espíritu"», *supra*, tomo II, pp. 71 ss.; «Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica», *supra* tomo I, p. 355; «Wittgenstein y Heidegger», *supra*, tomo I, pp. 281 ss.

güístico», que se presupone para usar las reglas de un modo no arbitrario, cobra de esta manera un *valor trascendental*.

Wittgenstein parece pensar, sin duda, que este valor debe relativizarse admitiendo una pluralidad de juegos lingüísticos como hechos últimos descriptibles. Sin embargo, y nuevamente siguiendo a Wittgenstein, se puede mostrar que un juego lingüístico no puede describirse como tal sobre la base de la observación externa, sino participando —aunque a distancia— en el juego lingüístico⁸. De lo cual se infiere que el filósofo que quiera decir algo sobre los juegos lingüísticos, está presuponiendo implícitamente la posibilidad de comunicarse, en principio, con *todos* ellos. Ciertamente, cualquier intérprete, cualquier exégeta, cualquier científico social o cultural que utilice el método comprensivo, mantiene el mismo presupuesto. Y no sólo podemos decir que la actividad de los filósofos del lenguaje, de los científicos hermeneutas y de los intérpretes presupone, por principio, la posibilidad de la comunicación universal, sino que, incluso, cobra sentido únicamente si suponemos que tal posibilidad puede realizarse progresivamente. De ello resulta, sin embargo, que las mencionadas actividades tienen que poder suponer con sentido la idea del acuerdo intersubjetivo universal como «principio regulativo» en sentido kantiano.

A mi juicio, no son los juegos lingüísticos fácticamente existentes, variados e inestables, «ligados» a formas de vida asimiladas e inestables, los que están en condiciones de suministrar el contexto regulativo postulado por Wittgenstein para el seguimiento de una regla; sólo es capaz *el* juego «trascendental» del lenguaje, que se presupone ya en todos ellos como condición de posibilidad y validez del acuerdo intersubjetivo.

Creo que Wittgenstein, al radicalizar el convencionalismo pragmático en su concepción de los juegos lingüísticos, no ha refutado realmente la idea de una regla trascendental del acuerdo; me parece que sólo ha aclarado —implícitamente— que no podemos seguir una regla sin producir, a la vez, un juego lingüístico consistente, universal, en el medio adverso de los concretos juegos lingüísticos y formas de vida humanos. Porque, en efecto, también los juegos lingüísticos fácticamente existentes presuponen ya virtualmente la «unión intrínseca» entre el uso de los signos, la praxis del comportamiento y la comprensión del mundo, como lo exige un lenguaje consistente; pero sólo la superación de todos los límites concretos del juego lingüístico en una comunidad ilimitada de comunica-

⁸ Cfr. al respecto, especialmente, P. WINCH, *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt, 1967.

ción, crearía las relaciones sociales que posibilitan en concreto el acuerdo intersubjetivo universal⁹.

Tal vez mis anteriores alusiones a la situación de la moderna lógica analítica de la ciencia puedan convencer al lector de que ésta se remite a la filosofía trascendental kantiana mediante la pragmática de los signos y la problemática —en ella implícita— de la intersubjetividad de la interpretación del mundo. Si éste fuera el caso, tampoco se le ocultará que el camino sugerido no nos remite al Kant histórico, ni siquiera al neokantismo del siglo XIX, sino más bien a una transformación analítico-lingüística o semiótica de la filosofía trascendental.

El problema a que ha conducido la moderna discusión parece consistir en una renovación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico como pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados. Esto significaría que la crítica kantiana del conocimiento, como análisis de la conciencia, debería transformarse en una crítica del sentido como análisis de los signos; su «punto supremo» no radicaría en la unidad objetiva de las *representaciones (Vorstellungen)**, que es accesible ahora mismo en una «conciencia en general» supuestamente intersubjetiva, sino en la unidad del acuerdo intersubjetivo que alguna vez debe alcanzarse mediante la interpretación consistente de los signos en un consenso intersubjetivo ilimitado.

2. LA TRANSFORMACIÓN SEMIÓTICA DE KANT REALIZADA POR PEIRCE

Asembrosamente, el programa que acabamos de esbozar desde una perspectiva actual (transformar semióticamente la filosofía trascendental) ha sido desarrollado hasta el detalle por un contemporáneo americano del neokantismo alemán. Fue Ch. S. Peirce —el Kant de la filosofía americana, como muy bien podríamos hoy denominarle— quien instauró como fundamento triádico de una «*logic of inquiry*» la semiótica tridimensional introducida por Ch. Morris en la moderna «*logic of*

⁹ Cfr. K. O. APPEL, «Zientismus oder transzendente Hermeneutik?», en *Hermeneutik und Dialektik*, Festschr. f. H. G. Gadamer, Tübingen, 1970, I, pp. 140 ss. (*infra*, pp. 204 ss.).

* A lo largo del presente artículo y junto al término castellano «representación», se indicará entre paréntesis si se refiere a los términos «*Vorstellung*» o «*Repräsentation*». El primero es expresivo del contenido kantiano, mientras que el segundo alude a la transformación semiótica realizada por Peirce, como indica el propio Appel en la nota 23 de este mismo artículo. (*N. del T.*)

sciences»; y esta fundamentación se llevó a cabo desde un comienzo—desde la deducción semiótica de una «new list of categories» en 1867— como reconstrucción crítica de la *Crítica de la razón pura*. Por una parte, en Peirce se encuentran ya todos los caracteres distintivos de la moderna lógica analítico-lingüística de la ciencia; por ejemplo, la diferenciación del problema de la validez o de la justificación en la pregunta por los criterios del sentido y la pregunta por los criterios de confirmación de los enunciados científicos; por ejemplo, la sustitución de la *crítica de la metafísica qua crítica del conocimiento* por la crítica de la metafísica *qua crítica del sentido*. Por otra parte, Peirce ha mostrado, frente a la moderna «*logic of sciences*», que no podemos discernir las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico recurriendo únicamente a la formalización sintáctica de las teorías y al análisis semántico de la relación *diádica* entre teorías y hechos, sino mediante un elemento intersubjetivo, análogo a la «unidad trascendental de la conciencia» kantiana, en la triple dimensión pragmática de la interpretación de los signos.

De este modo, mediante su transformación de la filosofía trascendental kantiana, Peirce proporcionó ya la base *triple* para una lógica semiótica de la ciencia, mucho antes de que se mostrara insuficiente la *doble* base sintáctico-semántica de la moderna «*logic of sciences*»; y es fácil mostrar que su más notable producción como pionero en el ámbito recién descubierto de la lógica formal matemática, la *lógica de relaciones*, tiene su móvil especulativo en la fundamentación de una lógica *triádica* para la interpretación de los signos.

A mi juicio, si partimos de los puntos de vista heurísticos desarrollados hasta aquí, alcanzaremos un nuevo horizonte hermenéutico para interpretar la relación de Peirce con Kant: quien tenga en cuenta desde el comienzo que Peirce no trata nunca de interpretar a Kant histórico-filológicamente, sino de reconstruir la pretensión kantiana en un nuevo contexto, contemplará críticamente, por ejemplo, las tesis de J. von Kempski¹⁰ y de M. Murphey¹¹, para quienes Peirce, desde un principio, malinterpretó a Kant.

No puedo desarrollar *in extenso* mi propia interpretación de Peirce en el marco de este trabajo¹². Pero quisiera intentar

¹⁰ J. VON KEMPSKI, *Ch. S. Peirce und der Pragmatismus*, Stuttgart, 1952.

¹¹ M. MURPHEY, *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1961.

¹² Cfr. al respecto K. O. APEL, «Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce», en Ch. S. PEIRCE, *Schriften I*, Frankfurt, 1967, y K. O. APEL, «Peirces Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus», en Ch. S. PEIRCE, *Schriften II*, Frankfurt, 1970. La siguiente exposi-

aclearar mi tesis principal, según la cual podemos entender el enfoque de Peirce como una transformación semiótica de la «lógica trascendental» kantiana, frente a la crítica que dirigen a Peirce Kempfski y Murphey¹¹.

Jürgen von Kempfski tiene el mérito de haber analizado seriamente por vez primera la estrecha relación de Peirce con Kant en su libro de 1952 *Ch. S. Peirce und der Pragmatismus*. Kempfski ha mostrado que Peirce pudo derivar en 1892 sus tres categorías fundamentales (primeridad, segundidad, terceridad) *a partir* de la clasificación de las funciones enunciativas descubiertas por él¹², en *singulares, duales y plurales* y que, por lo tanto, pudo llevar a cabo algo análogo a la «deducción metafísica» kantiana de las categorías, que parte de la tabla de los jui-

ción de la transformación peirciana de Kant es unilateral porque apunta a la sustitución de los «principios constitutivos» kantianos por los «principios regulativos» en los métodos de la inferencia sintética y de la construcción interpretativa del consenso *in the long run*. Esta dirección de la transformación, que tiene como consecuencia el *falibilismo* radical y el *meliorismo* ilimitado en la construcción de teorías, es tan característica de Peirce, que éste introdujo también una transformación pragmático-trascendental de las condiciones *constitutivas* de posibilidad de la experiencia experimental, no sujetas a «falibilismo» alguno, dado que siempre se presuponen ya para la falsación de teorías. La posibilidad de la experiencia experimental no descansa en el reconocimiento de «juicios sintéticos *a priori*», como en el caso de Kant, pues, según Peirce, las proposiciones tienen que estar sujetas al falibilismo, como exige la construcción semiótica del consenso *in the long run*. Más bien la posibilidad de la experiencia experimental descansa en la referencia básica del *sentido* de la *realidad* al contexto de las experiencias experimentales, comprobables mediante la praxis instrumental. J. Habermas ha destacado, tan enérgica como unilateralmente, *esta* vertiente de la transformación peirciana de Kant, introduciendo heurísticamente el marco cuasi-trascendental, constitutivo de objetos, del «interés técnico del conocimiento» (cfr. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968, caps. 5 y 6). A mi juicio, la pregunta por la compatibilidad de las dos direcciones de la transformación kantiana de Peirce es, hoy en día, verdaderamente apremiante porque la primera dirección legítima la relativización de la física clásica mediante la construcción de teorías no clásicas; la segunda, sin embargo, explica la renovación de la fundamentación kantiana de la física clásica (incluyendo la geometría euclídea), entendida como una «proto-física» (P. Lorenzen). El mismo Peirce ha sugerido una interpretación del «*a priori* metódico» de las categorías clásicas como *a priori* autopológico del instinto. Esta interpretación, no sólo ha sido actualizada nuevamente por N. Chomsky, E. Lemneberg y Piaget, entre otros, sino que también facilita la compatibilidad entre las dos direcciones de la transformación de Kant: según Peirce, el *a priori* del instinto es decisivo para empezar la construcción científica de hipótesis, pero más tarde es superado y relativizado mediante la construcción teórica, condicionada por la reflexión. Cfr. al respecto mi introducción a Ch. S. PEIRCE, *Schriften II*, *op. cit.*, pp. 125 ss.

¹¹ Cito a Peirce, como es usual, atendiendo al tomo y los párrafos de los *Collected Papers*, vol. I-VI, ed. por Ch. Hartshorne y Paul Weiss, 1931-1935, 1960², vol. VII-VIII, ed. por Arthur W. Burks, 1958, 1960².

¹² Peirce los denominó «Rhemata»; cfr. *CP*, 3.420. Véase J. VON KEMPSKI, *op. cit.*, pp. 55 ss.

cios. Sin embargo, opina von Kempfski que esta *deducción* metafísica peirceana está, en cierto modo, en el aire, porque no concuerda con ninguna «deducción trascendental» de las categorías desde el «punto supremo» de la «síntesis trascendental de la apercpción»¹⁵. El «punto supremo» kantiano constituiría para Peirce «occult transcendentalism» y, por tanto, no habría podido entender —ni mucho menos, resolver— el principal problema kantiano: el problema que consiste en explicar la *necesidad* de determinar categorialmente nuestras representaciones (*Vorstellungen*). Por tanto, Peirce no habría podido llevar a cabo el tránsito desde las «formas lógicas» a las categorías de la experiencia, habría negado finalmente el enfoque kantiano, consistente en derivar las categorías a partir de la lógica, y lo habría sustituido por una doctrina fenomenológica de las categorías y por una metafísica que las comprueba inductivamente. De este modo, mediante el «giro hacia los fenómenos», Peirce se incorporaría al neokantismo de fines de siglo o a su disolución, como un original *outsider*¹⁶.

Es innegable que el análisis de von Kempfski resulta muy plausible, no sólo por los paralelos históricos, sino también por su desarrollo de la filosofía peirceana de la última fase —especialmente, por el hecho de que establezca la fenomenología como *prima philosophia*— y por la concepción precedente de una metafísica de la evolución basada en un «idealismo objetivo». No obstante, llegamos a una imagen completamente diferente si partimos de los primeros escritos de Peirce, correspondientes a los años 60 y 70, y si analizamos también a su luz la clasificación jerárquica de las ciencias de 1902-1903. Ni siquiera en esta fase la *fenomenología*, como *prima philosophia*, se sitúa en modo alguno en el lugar de la deducción lógica de las categorías; únicamente debe ilustrar su virtual aplicación, una vez que las categorías han sido deducidas en cuanto a su *forma* en la *lógica matemática de relaciones* (que, según Peirce, no pertenece a la filosofía) y antes de que pueda realizarse una deducción cuasi-trascendental de su validez epistemológica en la *lógica semiótica* normativa de la investigación.

(Con todo, tenemos que admitir que Peirce nunca llevó a cabo una exposición global y sistemática de su filosofía, y que a los intérpretes de sus fragmentos, no siempre consistentes, queda un amplio margen para la reconstrucción.) Pero, ocupémonos de la transformación que Peirce operó en Kant en su primera época.

¹⁵ J. VON KEMPSKI, *op. cit.*, pp. 57 ss.

¹⁶ Cfr. J. VON KEMPSKI, *op. cit.*, pp. 58 ss.

El mismo von Kempfski señala que Peirce —en su opinión sólo el último Peirce— «había encontrado una especie de sustituto para el “punto supremo” kantiano»: la categoría de *terceridad*, que Peirce interpreta en 1903 como «sinónimo de la representación (*Repräsentation*)» y que, en esa medida, toma como base para su lógica¹⁷. Von Kempfski reconoce que la terceridad, en cuanto representación (*Repräsentation*) de algo, mediada por signos, para un «interpretant» —en el lenguaje de Peirce— representa algo así como un equivalente de la unidad objetiva kantiana de las representaciones (*Vorstellungen*) para una autoconciencia. Pero piensa que la terceridad se reduce para Peirce a un concepto estructural abstracto de la lógica y, en esa medida, no puede funcionar como punto supremo para una deducción trascendental. Peirce no se habría percatado de que «la necesidad de la posibilidad del conocimiento objetivo es idéntica al yo (pensante)» y habría rechazado la doctrina kantiana, según la cual «la suprema legislación de la naturaleza» radica en nuestro entendimiento¹⁸.

Sin embargo, a estas tesis se opone el hecho de que el mismo Peirce recurra expresamente para su propia teoría de la realidad al giro copernicano de Kant. En 1871 escribe en su recensión de Berkeley:

Indeed what Kant called his *Copernican step* was precisely the passage from the nominalistic to the realistic view of reality. It was the essence of his philosophy to regard the real object as determined by the mind. That was nothing else than to consider every conception and intuition which enters necessarily into the experience of an object, and which is not transitory and accidental, as having objective validity¹⁹.

Coherente con esta adhesión al «giro copernicano», recurre Peirce en 1868 y en 1878 al «principio supremo de los juicios sintéticos» de Kant para responder a la pregunta: «¿cómo son posibles, en general, juicios sintéticos?». En este contexto dice Peirce:

Whatever is universally true of my experience... is involved in the condition of experience²⁰.

¿Cómo es posible compaginar estos enfoques peirceanos, propios evidentemente de una filosofía trascendental, con el rechazo del «occult Transcendentalism» que, con todo acierto, cita Kempfski?

¹⁷ J. VON KEMPSKI, *op. cit.*, p. 59, sobre Peirce, *CP*, 5.105.

¹⁸ Cfr. J. VON KEMPSKI, *op. cit.* pp. 60 ss., 63, 65.

¹⁹ PEIRCE, *CP*, 8.15 (los subrayados son míos).

²⁰ 2.691; cfr. 5.223 n.

La respuesta consistiría en lo siguiente: el rechazo del «Transcendentalism» por parte de Peirce no se refiere, en modo alguno, a la idea de un «punto supremo» de la «deducción trascendental», sino al modelo —a su juicio— psicologista y circular del procedimiento kantiano²¹. Particularmente, las investigaciones de M. Murphey han mostrado que Peirce, en la larga confrontación con Kant, que le condujo en 1868 a la «New List of Categories», tuvo en cuenta, tanto la «deducción trascendental» de las categorías, como la «deducción metafísica», y si von Kempster achaca a Peirce el descuido de la «síntesis trascendental de la apercepción», en el mismo Peirce encontramos, en cambio, un lugar en el que reprocha a Kant «that his method does not display that direct reference to the *unity of consistency* which alone gives validity to the categories»²².

La expresión «unity of consistency», que Peirce emplea en su crítica a Kant, indica realmente la dirección en que él mismo busca el «punto supremo» de su «deducción trascendental»: no se trata de la unidad objetiva de las *representaciones* (*Vorstellungen*)²³ en un *yo-conciencia*, sino de la consistencia semántica de una «representación» (*Repräsentation*) de los objetos intersubjetivamente válida, conseguida mediante signos y que, indudablemente, según Peirce, sólo podemos determinar en la dimensión de la *interpretación* de los signos; dimensión denominada «pragmática» por Morris. En 1866 Peirce caracteriza la unidad de la consistencia, por él buscada, del siguiente modo:

We find that every judgment is subject to a condition of consistency: its elements must be capable of being brought to a unity. This consistent unity since it belongs to all our judgments may be said to belong to us. Or rather since it belongs to the judgments of all mankind, we may be said to belong to it²⁴.

Ya esta expresión temprana muestra que la «unidad» semiótica «de la consistencia», buscada por Peirce, nos remite más

²¹ El joven Peirce escribe en 1861 lo siguiente: «Psychological transcendentalism says that the results of metaphysics are worthless, unless the study of consciousness produces a warrant for the authority of consciousness. But the authority of consciousness must be valid within the consciousness or else no science, not even psychological transcendentalism, is valid; for every science supposes that and depends upon it for validity.» (Citado por MURPHEY, *op. cit.*, p. 26.)

²² Citado por MURPHEY, *op. cit.*, p. 65 (los subrayados son míos).

²³ Un matiz decisivo en la interpretación que de Kant hace el joven Peirce queda oculto porque el término «representación» (*Vorstellung*) en inglés se traduce a menudo como «representation». Sin embargo, esta traducción implica ya en Peirce una transformación semiótica.

²⁴ Citado por MURPHEY, *op. cit.*, p. 89. Cfr. al respecto CP, 5.289 n.: «... just as we say that a body is in motion, and not that motion is in a body, we ought to say that we are in thought and not that thoughts are in us.»

allá del «punto supremo» kantiano, que consiste en la unidad personal de la autoconciencia. En 1868 Peirce lo confirma en su semiótica «Theory of Mind», en la que dice:

... consciousness is a vague term ... consciousness is sometimes used to signify the *I think*, or unity in thought; but the unity is nothing but consistency, or the recognition of it. Consistency belongs to every sign, so far as it is a sign ... there is no element whatever of man's consciousness which has not something corresponding to it in the word ... the word or sign which man uses is the man himself ... the organism is only an instrument to thought. But the identity of a man consists in the *consistency* of what he does and thinks...

De aquí extrae Peirce finalmente la conclusión que nos conduce al «punto supremo», entendido como *unidad semiótica de la interpretación consistente*:

... the existence of thought now depends on what is to be hereafter; so that it has only a potential existence, dependent on the future thought of the *community*²⁵.

Pero, ¿cómo es posible realizar desde el «punto supremo» mencionado una «deducción trascendental» (de las «categorías» y «principios» de la *experiencia* posible)? ¿No parecen indicar las formulaciones de Peirce que permanece atrapado en un racionalismo prekantiano, confundiendo la *lógica formal* del lenguaje con una *lógica trascendental* de la constitución del objeto?

Podemos hacer este reproche con pleno derecho a la moderna «Logic of Science» analítico-lingüística (por ejemplo, a su teoría deductiva de la «explicación» en base a lenguajes formalizados²⁶), pero no afecta a Peirce. En modo alguno considera Peirce la lógica deductiva formal de los símbolos conceptuales y proposicionales como un sustituto suficiente para la «lógica trascendental» kantiana sino que, para ello y con ayuda de Kant –como mostraremos– funda una «lógica sintética de la investigación»; y postula en su semiótica cuasi-trascendental, junto a los signos conceptuales, otros dos tipos de signos que, junto con los primeros, deben posibilitar el tránsito desde los estímulos sensoriales y las cualidades de la intuición a los conceptos o a los juicios. Pero la auténtica base para esta transformación de la «lógica trascendental» consiste en lo siguiente: en 1867, a partir de la *relación-signo* (semiosis) como «punto supremo» provisional de su filosofía, Peirce deduce trascendentalmente los *tres tipos de inferencia* de su lógica de la inves-

²⁵ Peirce, *CP*, 5,313-316 (los subrayados son míos).

²⁶ Cfr. *supra*, pp. 150-151, nota 2.

tigación y también los *tres tipos de signos*, como ilustraciones de sus *tres categorías fundamentales*²⁷.

Según Peirce, podemos explicitar la *relación-signo* o representación (*Repräsentation*) utilizando el siguiente esquema de definición: un signo es algo que *representa alguna otra cosa* para un *interpretante* en algún *aspecto o cualidad*²⁸.

En él se encuentran implícitas, según Peirce, tres categorías: 1) la *cualidad* carente de relaciones, en virtud de la cual algo se expresa *como* algo en su *ser-así* por medio de un signo (categoría de *lo Primero*, denominada más tarde *Primeridad*). A esta categoría corresponde el «ícono» como tipo de signo; ícono que debe estar presente —como Peirce muestra posteriormente²⁹— en todo predicado de un juicio de experiencia, para integrar en la síntesis de la representación (*Repräsentation*) el contenido de la imagen de una cualidad del mundo experimental. 2) La *relación diádica* del signo con los objetos por él denotados (categoría de *lo Segundo*, denominada posteriormente *Segundidad*). A esta categoría corresponde el «índice» como tipo de signo, que debe estar presente —como Peirce muestra más tarde³⁰— en todo juicio de experiencia (por ejemplo, como función de los pronombres o de los adverbios), para garantizar la identificación espacio-temporal de los objetos que tienen que determinarse mediante predicados. 3) La *relación triádica* del signo, en cuanto «mediación» de algo para un «interpretante» (categoría de *lo Tercero*, denominada más tarde *Terceridad*). A esta categoría corresponde como tipo de signo, el «símbolo» convencional, que ejerce la función central de sintetizar —*qua* «representación» (*Repräsentation*)— algo *como* algo mediante conceptos. Sin embargo, esta representación sería vacía, si no integrara las funciones de *índice* y de *ícono*; del mismo modo que, para Kañt, son vacíos los conceptos sin intuición. Y viceversa, la función de *índice* y la de *ícono* son «ciegas» si no se integran en la función de *representación* (*Repräsentation*) del lenguaje. Realmente, sólo la *interpretación* puede llenar de sentido la función de *índice*, por ejemplo, de la pulsación o de un poste indicador, o la función de *ícono* de un cuadro, de un modelo o de un diagrama. (La construcción de lenguajes de la sintaxis lógica y la «semántica» deberían tener en cuenta esto último desde un comienzo³¹.)

Sólo comprendemos hasta qué punto la deducción semiótica de las tres categorías fundamentales y de los tres tipos de signo

²⁷ Cfr. al respecto MURPHY, *op. cit.*, cap. III.

²⁸ Cfr., entre otros, CP, 5.283, 2.228.

²⁹ Cfr. especialmente 8.41, 3.363, 5.119.

³⁰ Cfr. especialmente 5.287, 5.296, 8.41 ss.

³¹ Cfr. al respecto mi introducción a PEIRCE, *Schriften* II, pp. 87 ss.

contribuye realmente a explicar las condiciones de posibilidad y validez de la experiencia, cuando, con Peirce, coordinamos los tres tipos fundamentales de inferencia con las tres categorías o con los tres tipos de signo: con la *Terceridad*, la *deducción*, en cuanto mediación racionalmente necesaria; con la *Segundidad*, la *inducción*, como confirmación de lo universal mediante los hechos ostensibles aquí y ahora; y con la *Primeridad*, la *abducción*, en cuanto conocimiento de nuevas cualidades del ser-así (también denominada *retroducción* o *hipótesis*).

También llevó a cabo Peirce su característica complementación de la lógica analítica de la deducción mediante una lógica sintética, ya en los años sesenta, en confrontación con el tratado kantiano sobre «La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo». Tras esta confrontación se encontraba ya, sin duda, la convicción peirceana —tomada de Duns Escoto— de que el estudio del silogismo tiene que preceder al estudio de las formas de los juicios, ya que sólo así pueden encontrarse las diferencias lógicamente relevantes entre los juicios³².

Sobre todo, resultó fructífero para la «lógica» pragmática «de la investigación» de Peirce el descubrimiento (entendido como interpretación de Aristóteles)³³ de la *abducción* o *hipótesis*, en la cual inferimos la premisa contingente de un silogismo partiendo del resultado dado de una posible deducción y con ayuda de una premisa universal que suponemos. Así pues, la hipótesis es, según Peirce, la inferencia que *amplia* nuestro conocimiento en sentido kantiano, inferencia que se encuentra ya inconscientemente en el juicio de percepción. Puesto que toda *abducción* o *hipótesis* presupone (al menos tentativamente) una *premise universal* y, por tanto, tiene que ser empíricamente comprobable mediante la *inducción*, según Peirce, conjuntamente la *abducción* y la *inducción* proporcionan una respuesta a la cuestión que Kant no planteó explícitamente: *¿cómo es posible y válida la experiencia en general?*³⁴.

La *abducción* o *hipótesis* explica la *posibilidad de la experiencia*, porque realiza la auténtica *synthesis* en el *juicio de experiencia*, *reduciendo lo múltiple* de los estímulos sensoriales y de las cualidades del sentimiento a la *unidad de la consistencia*. Aquí la función de *icono* de los predicados proposicionales tiene que ser mediada, en primer término, con el significado *intensional* de los predicados como símbolos; por ejemplo, en el juicio de experiencia: «aquello, que *tiene tal y tal aspecto*,

³² Cf. MURPHY, *op. cit.*, pp. 56 ss.

³³ Cf. «Memoranda Concerning the Aristotelian Syllogism», Nov. 1966 (CP, 2.792-807).

³⁴ Cf. CP, 5.348 y 2.690.

parece un caso de *peste*». Por otra parte, la *inducción* explica la *validez empírica (validación)* de los presupuestos universales de la experiencia, estén éstos implícitos en los juicios de percepción, o aparezcan explícitos como hipótesis nomológicas; aquí la función de *índice* del lenguaje, como identificación de objetos que se presentan aquí y ahora, tiene que ser mediada, en primer término, con el significado *extensional* de los predicados como *símbolos de clases*; por ejemplo, en la proposición básica: «aquí hay (o esto es) un caso de peste».

Según Peirce, es posible constatar mediante un procedimiento anterior a la validación empírica de un juicio, si éste encierra o no una *hipótesis*, que puede comprobarse empíricamente por *inducción*. Con tal fin, tenemos que *deducir* tentativamente las consecuencias experimentables a partir del sentido universal nomológico de un predicado, en forma de pronósticos condicionados operacionalmente. Peirce explicita en su «máxima pragmática», como un método para la *aclaración y crítica del sentido*³⁵, precisamente este procedimiento que, en una reflexión metacientífica, produce la conexión entre las fases analítica y sintética de la lógica de la investigación.

Peirce aplica este método para aclarar el sentido, entre otros, al concepto de lo «real» en proposiciones como «el objeto de mi experiencia es *real*, no meramente una *ilusión*»; y, explicando críticamente el sentido de la realidad de lo real a la luz de la experiencia posible –tal como se entiende en su lógica sintética de la investigación– llega a la concepción definitiva y característica del «punto supremo» de una posible *unidad de la consistencia del conocimiento*. Peirce expresó esta unidad a través de una formulación que precedió algunos años al establecimiento explícito del pragmatismo:

The real... is that [es decir, el objeto de la opinión³⁶] which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a *Community*, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge³⁷.

Con otras palabras: la «ultimate opinion» de la «indefinite Community of investigators» constituye el «punto supremo» de la transformación peirreana de la «lógica trascendental» kantiana. En él convergen el postulado semiótico de la *unidad supraindividual de la interpretación* y el postulado de la lógica

³⁵ Cfr. especialmente el famoso artículo de 1878 «How to Make Our Ideas Clear» (CP, 5.388-5.409).

³⁶ Cfr. la expresión en CP, 5.407 (de 1878!).

³⁷ CP, 5.311 (1868!).

de la investigación, que consiste en una *confirmación experimental de la experiencia in the long run*. El sujeto cuasi-trascendental de esta unidad postulada es la *comunidad* ilimitada de *experimentación* que es, a la vez, la *comunidad* ilimitada de *interpretación*.

Sin duda, desde este último presupuesto, Peirce no puede realizar ninguna deducción trascendental de «principios» de la ciencia como «juicios sintéticos *a priori*» en sentido kantiano; pero desde dicho presupuesto puede aclarar que los *principios a priori* no relativos son innecesarios y que afirmarlos conduce a un residuo de dogmatismo metafísico; es decir, a partir del presupuesto del punto supremo, Peirce puede deducir como trascendentalmente necesaria la validez universal de las *inferencias sintéticas*, o sea, del proceder metódico de la *abducción* y de la *inducción in the long run*. Esto es lo que hizo precisamente en 1869 y 1878, aplicando analógicamente el principio supremo kantiano de los juicios sintéticos⁴⁸. El lugar de los «principios constitutivos» de la experiencia kantiana es ocupado, en cierto modo, por los «principios regulativos», pero presuponiendo que los principios regulativos *in the long run* tienen que revelarse como constitutivos. Desplazando la universalidad y necesidad de la validez de las proposiciones científicas a la meta del proceso de la investigación, Peirce es capaz de evitar el escepticismo de Hume, sin aferrarse con Kant a la necesidad o a la universalidad de las proposiciones científicas actualmente válidas. Bajo los presupuestos trascendentales de Peirce, estas proposiciones pueden, e incluso deben, concebirse como básicamente falibles, es decir, corregibles. (Sin duda, la mayoría de modernos teóricos de la ciencia prefieren esta concepción de la verdad de las proposiciones científicas, que es falibilista y meliorista, aunque no escéptica, a la concepción kantiana que permanece en el concepto platónico de ciencia como *episteme*. Muy semejante a la concepción peirceana es en este punto, por ejemplo, la de K. R. Popper.)

A mi juicio, si consideramos plausible la transformación de la lógica trascendental expuesta hasta ahora, difícilmente nos parecerá justificada la crítica que M. Murphey dirige a la interpretación peirceana de Kant, en su gran monografía sobre Peirce⁴⁹. La crítica de Murphey se dirige esencialmente contra el hecho de que ya el joven Peirce no aceptara la distinción «crítica» entre *Noumena* y *Phainomena* y que, por lo tanto, no pudiera justificar los últimos principios de la ciencia como juicios sintéticos *a priori* para la experiencia posible de los fenó-

⁴⁸ Cfr. 5.341-352 y 2.690-693.

⁴⁹ Cfr. MURPHEY, *op. cit.*, pp. 25 ss.

menos, basándolos en una fe (*faith*) práctica. No obstante, si consideramos esta situación a la luz de la transformación de la «lógica trascendental», realizada posteriormente por Peirce, entonces el mismo proceder del joven Peirce aparece como consecuente y legítimo.

1) Desde el punto de vista de su concepción semiótica del conocimiento, Peirce no podía aceptar la distinción kantiana entre objetos cognoscibles del mundo fenoménico y cosas en sí, a las que se supone fundamentalmente *incognoscibles*, aunque también *pensables* como existentes (e incluso como afectando nuestros sentidos). La pretensión de conocimiento se extiende para Peirce tanto como la verdad de las hipótesis con sentido y, como hemos mencionado, no puede haber conocimiento alguno que no tenga el carácter explícito o implícito de inferencia hipotética.

A mi juicio, los argumentos *críticos* que Peirce dirige contra el *sentido* del concepto de cosas en sí incognoscibles —y que aquí, por desgracia, no puedo exponer— son de los más potentes que se han formulado contra Kant desde Jacobi⁴⁰. Todavía me parece más convincente su transformación positiva de la distinción kantiana, transformación que tiene en cuenta los motivos legítimos de Kant, sin caer en sus dificultades. En vez de distinguir entre objetos cognoscibles e incognoscibles, Peirce distingue entre lo real cognoscible *in the long run* y lo *conocido* fácticamente en un momento determinado, bajo la reserva falibilista⁴¹. (De este modo, la problemática de las cosas en sí incognoscibles se transforma en la *problemática*, no exenta de paradojas, *de la aproximación indefinida*, como en el caso de la supuesta convergencia entre los principios constitutivos y los regulativos.)

2) Pero el presupuesto para el giro copernicano de Kant es precisamente el «idealismo trascendental», es decir, justa-

⁴⁰ Cfr., por ejemplo, las siguientes argumentaciones de 1905 (5.525): «Kant (whom I more than admire) is nothing but a somewhat confused pragmatist ... but in half a dozen ways the *Ding an sich* has been proved to be nonsensical, and here is another way. It has been shown (3.417 ss.) that in the formal analysis of a proposition, after all that words can convey has been thrown into the predicate, there remains a subject that is indescribable and that can only be pointed at or otherwise indicated, unless a way of finding what is referred to, be prescribed. The *Ding an sich*, however, can neither be indicated nor found. Consequently, no proposition can refer to it, and nothing true or false can be predicated of it. Therefore, all references to it must be thrown out as meaningless surplusage. But when this is done, we see clearly that Kant regards Space, Time, and his Categories just as everybody else does, and never doubts or has doubted their objectivity. His limitation of them to possible experience is pragmatism in the general sense, and the pragmatist, as fully as Kant, recognizes the mental ingredient in these concepts...» Cfr. 5.452.

⁴¹ Cfr., por ejemplo, *CP*, 5.257, 5.310.

mente la diferencia entre cosas en sí incognoscibles, que afectan a los sentidos, y fenómenos previamente determinados en su estructura formal por el entendimiento. ¿Cómo puede Peirce recurrir a tal giro y, sin embargo, rechazar la distinción kantiana? La respuesta sería la siguiente: como hemos mencionado, Peirce no recurre al giro copernicano hacia el entendimiento como *facultad de los principios, sino como facultad de las inferencias sintéticas*. Por tanto, me parece que está autorizado a conservar la adquisición central de Kant —la fundamentación trascendental de la posible objetividad de la Ciencia en general—⁴² y, sin embargo, postular la posibilidad de corregir empíricamente *todas las proposiciones qua* hipótesis, confrontándolas con el ser-así cualitativo de lo real aquí y ahora⁴³.

3) Finalmente, por lo que respecta a la fundamentación de los *principios* de la ciencia en una *fe* práctica —fundamentación de la que Murphey se queja—⁴⁴ también esta posición del joven Peirce responde a su definitiva transformación pragmaticista del kantismo. Ya en 1861 rechazó Peirce claramente la distinción kantiana entre razón teórica y práctica y tampoco pudo aceptarla posteriormente, al menos en el sentido kantiano, porque para él el proceso histórico del conocimiento, cuya meta se encuentra en el futuro, supone un compromiso social y moral de todos los miembros de la *Community of Investigators*, justamente en virtud del *falibilismo* o del *meliorismo* de todas las *convicciones*⁴⁵. Junto con la distinción entre *noumenos* y *fenómenos* en sentido kantiano, queda también suprimida para Peirce la distinción entre *principios regulativos* y *postulados morales*: el mismo proceso ilimitado del conocimiento, como proceso social real, cuyo éxito fáctico es incierto es, a la vez, objeto de la lógica y de la ética.

⁴² En 1909 escribe Peirce, recordando la época en que nació el pragmatismo en el «Metaphysical Club» de Cambridge: «En el transcurso de aquellos años, mi kantismo se redujo a pequeñas dimensiones. Ciertamente, era poco más que un hilo, un hilo ferreo» (Citado por M. FISCH, «Was there a Metaphysical Club?», en Eduard C. MOORE and Richard S. ROSS [eds.], *Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce*, segunda serie, The University of Massachusetts Press/Amherst, 1964, pp. 24-29).

⁴³ Cfr. *supra* p. 170 s. acerca de la función gnoseológicamente relevante de los «índices» e «íconos».

⁴⁴ En 1861 escribe Peirce: «...Faith is not peculiar to or more needed in one province of thought than in another. For every premiss we require faith and no where else is there any room for it. This is overlooked by Kant and others who drew a distinction between knowledge and faith» (Citado por MURPHEY, *op. cit.*, pp. 26 s.).

⁴⁵ Posteriormente, Peirce ya no utiliza más el término «faith» para aludir a las convicciones científicas, sino únicamente el término «belief». Cfr., por ejemplo, el famoso artículo «The Fixation of Belief» de 1877 (5.358-387).

En este momento la transformación semiótica que el «punto supremo» de la «lógica trascendental» ha sufrido en manos de Peirce, alcanza su cota más elevada mediante el postulado del «socialismo lógico», así denominado más tarde⁴⁶. Según Peirce, quien quiera comportarse lógicamente, como lo exige la lógica sintética de la experiencia posible, tiene que sacrificar todos los intereses privados de su finitud –incluso el interés existencial por su salvación, en sentido kierkegaardiano– en aras del interés de la «comunidad ilimitada», que es la única que puede alcanzar la verdad como meta:

«He who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is illogical in all his inferences, collectively. So the social principle is rooted intrinsically in logic»⁴⁷.

En oposición a W. James, quien recurre al interés subjetivo de la fe del individuo finito para combatir la posibilidad de la verdad científica, en su ensayo de 1897 «The Will to believe», al menos el joven Peirce exige también desde la perspectiva de la praxis la identificación –postulada como lógicamente necesaria– del individuo con el interés de la «indefinite Community»; porque espera del proceso ilimitado de investigación por el que los hombres deben comprometerse prácticamente, a la vez, la racionalización de las conductas humanas («habits») ⁴⁸; «habits» que, por su parte, en cuanto complemento de las leyes naturales, deben consumar la racionalización del universo. También este último pensamiento de la ética, la lógica de la investigación y la metafísica peirceanas, es una consecuente transformación de Kant, cuyo «imperativo categórico» en su versión especulativa, dice así:

«Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.»⁴⁹.

⁴⁶ Cfr. al respecto G. WARTENBERG, *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Ch. S. Peirce*, tesis doctoral en Kiel, 1969, Frankfurt, 1971.

⁴⁷ CP, 5.354; cfr. los siguientes párrafos, asimismo 2.654 s.

⁴⁸ Para una ética del «cientificismo» de Peirce, cfr. G. WARTENBERG, *op. cit.*; además mi introducción a PEIRCE, *Schriften II, op. cit.*, y mi artículo «Szientismus oder transzendente Hermeneutik?», *op. cit.*

⁴⁹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A y B, p. 52.

¿CIENTIFICISMO O HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL?

La pregunta por el sujeto de la
interpretación de los signos en la
semiótica del pragmatismo

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: ¿CUÁL ES LA INTERPRETACIÓN ADECUADA DE LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA DE LA FUNCIÓN SIGNICA (ZEICHENFUNKTION)?

A raíz de la fundamentación que Ch. W. Morris¹ hizo de la semiótica, nos hemos acostumbrado a distinguir tres aspectos y tres disciplinas coordinadas con ellos, tanto en el análisis filológico del lenguaje como, en consecuencia, en la teoría de la ciencia: *sintaxis* o *sintáctica*, *semántica* y *pragmática*.

- 1) La *sintáctica* se refiere a las relaciones de los signos entre sí. Puesto que en ella puede reflejarse la estructura lógica de los lenguajes formalizados, la sintáctica configura el punto de partida de la moderna lógica matemática, tanto en el análisis lingüístico como en la epistemología (cfr. particularmente R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*).
- 2) La *semántica* se refiere a la relación que guardan los signos con los objetos extralingüísticos o estados de cosas representados por signos²; por tanto, entre otras cosas, configura el punto de partida de una lógica de la ciencia, moderna y empirista («Logic of Science»), que sustituye la tradicional

¹ Cfr. Ch. W. MORRIS, «Foundations of the Theory of Signs», en *Encyclopedia of Unified Science* I, n.º 2, Chicago, 1938.

² En el sentido del pragmatismo semántico, omitimos aquí la posibilidad de una semántica *intensional*, que fuera independiente de la pragmática. El pragmatismo semiótico tematiza el llamado «significado *intensional*» de los signos en la dimensión pragmática, como «interpretant». Sobre la relación entre significado intensional e «interpretant», dice Peirce, en quien tiene su origen este concepto: «When we speak of the depth, or signification, of a sign we are resorting to hypostatic abstraction, that process whereby we regard a thought as a thing, make an interpretant sign the object of a sign» (*Collected Papers*, V, § 448 s.).

problemática de la verdad (en el sentido de la teoría aristotélica de la correspondencia) por la cuestión de la representación semántica de los estados de cosas mediante proposiciones o sistemas de proposiciones (cfr. particularmente la explicación semántica del concepto de verdad de Tarski).

- 3) Finalmente, la *pragmática* se refiere a la relación de los signos con sus usuarios, los hombres. Dentro del moderno análisis lingüístico y de la teoría de la ciencia, constituye el punto de partida para la semiótica del pragmatismo americano —inspirada en Ch. S. Peirce— que se interesa, sobre todo, por la función del lenguaje, del conocimiento y de la ciencia en el contexto de la praxis vital humana.

No descubrimos ningún secreto al comprobar que, en el desarrollo de la filosofía analítico-lingüística, el punto central del interés epistemológico se ha ido desplazando sucesivamente desde la sintáctica hasta la pragmática, pasando por la semántica. Podemos aducir abundantes razones o motivos de este desarrollo; enumeraremos los principales de entre ellos:

1) En el ámbito de la filosofía analítico-lingüística en sentido amplio —es decir, en el ámbito del *empirismo lógico*— la problemática del *criterio empírico del sentido* (del que, en principio, fue denominado «principio de verificación») no pudo resolverse construyendo la «sintaxis lógica» o la «semántica lógica» del lenguaje científico. Se reveló como un problema de confirmación o falsación de teorías por parte de los cultivadores de ciencias empíricas; es decir, como un problema de aplicación pragmática y de interpretación de las teorías o de los sistemas lingüísticos³. Sólo en esta dimensión pragmática del análisis lingüístico (que, en cierto modo, Ch. Morris ofreció oportunamente al empirismo lógico en una fase crítica de su desarrollo⁴) pudieron converger la cuestión neopositivista del principio de verificación, la «*máxima pragmática*» de Ch. S. Peirce para aclarar el sentido y el principio *operacionalista* de la definición y el criterio del sentido de von Bridgman.

(Debemos añadir inmediatamente que también en el ámbito matemático la crítica del sentido dirigida al platonismo por parte del *constructivismo* y del *operacionalismo*, converge con la crítica empirista del sentido en la dimensión pragmática del análisis de los signos. En el problema de los fundamentos de la matemática fueron, en parte, las mismas razones que en el em-

³ Cfr. R. CARNAP, *Introduction to Semantics*, Cambridge, (Mass.), 1942, § 38.

⁴ Cfr. E. TUGENDHAT, en *Philos. Rdsch.*, 8 (1960), pp. 131-139, y K. O. APPEL, en *Philos. Rdsch.* 7 (1959), pp. 161-184 (vid. vol. I, pp. 133 ss.).

pirismo lógico las que descubrieron la insuficiencia de la concepción sintáctico-semántica originaria de la ciencia; por ejemplo, la crisis del *logicismo* y de la *metamatemática* hilbertiana en virtud de los teoremas de Gödel y Church. El *único* cálculo universal en un *único* lenguaje científico formalizado, el sueño del neoleibnizianismo, resultó ser una utopía, y con ello fracasó radicalmente la idea esotérica nuclear de una concepción de la ciencia puramente sintáctico-semántica. Russell y el joven Wittgenstein habían confiado en «la lógica del lenguaje», decisiva a nivel sintáctico y semántico. El empirismo lógico se vio obligado a renunciar a esta confianza en favor de un convencionalismo de «frameworks», que deben comprobarse pragmáticamente; con ello quedó patente que, al renunciar a su secreta metafísica platónico-leibniziana, había perdido también a la vez el fundamento teórico de su crítica a la metafísica⁵.)

2) En el ámbito de la filosofía analítica del lenguaje en sentido estricto —es decir, sobre todo, en Wittgenstein y sus discípulos británicos— la búsqueda de una concepción adecuada del lenguaje y del significado condujo desde el modelo sintáctico-semántico del «atomismo lógico» al modelo radicalmente pragmático de los «juegos lingüísticos»; es decir, al modelo del uso del lenguaje en el contexto de «formas de vida» reguladas⁶.

3) En el ámbito de la teoría analítica de la ciencia en sentido amplio —por ejemplo, en la escuela popperiana y en la escuela sueca de H. Törnebohm— el interés fue desplazándose de modo creciente desde el «justificacionismo», inspirado en la metamatemática, hacia el problema del «desarrollo de la ciencia» (*Growth of Science*) en el contexto pragmático de un medio social⁷. El libro de Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, inspirado en el último Wittgenstein y en el pragmatismo americano, ofrece un ejemplo extremo de acentuación de la dimensión pragmática en la teoría de la ciencia⁸.

4) La problemática del medio social de la ciencia, que acabamos de mencionar, apunta nuevamente a la afinidad que existe entre el «pragmatic turn» de la filosofía analítica y otros enfoques epistemológicos sumamente actuales. Por ejemplo, la

⁵ Cfr. K. O. APPEL, «Heideggers philosophische Radikalisierung der Hermeneutik und die Frage nach dem "Sinnkriterium" der Sprache», en *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, ed. por O. LORETZ y W. STROTZ, Viena/Freiburgo, 1968, pp. 86-153 (vid. vol. I, especialmente pp. 295 ss.).

⁶ Cfr. J. O. URMSON, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, y K. O. APPEL, «Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik», en *Philos. Jb.* 75 (1967), pp. 56-94 (vid. vol. I, pp. 225 ss.).

⁷ Cfr. G. RADNITZKY, *Contemporary Schools of Metascience*, 2 vols., Göteborg, 1968.

⁸ Chicago, 1962.

«teoría general de sistemas» de Bertalanffy, la *cibernética*, las *teorías de la decisión y de los juegos*, la *praxeología* de Kotarbinsky y las teorías de la acción y de la conducta en las modernas ciencias sociales.

5) Finalmente, debemos aludir en este contexto a la afinidad del giro pragmático con la *teoría de la ciencia de la nueva izquierda*. Es evidente que una concepción neomarxista de la ciencia, que se pregunte por los presupuestos sociales —por ejemplo, por los intereses del conocimiento— y por las funciones prácticas de las ciencias para la sociedad, sólo puede dialogar con la teoría analítica de la ciencia a través de la pragmática⁹.

No obstante, al observador versado en filosofía, o en historia de la filosofía, no puede pasarle inadvertida en todo este desarrollo la profunda ambigüedad del «pragmatic turn»; ambigüedad que apunta ya someramente en el modo en que el *neopositivismo* acogió la semiótica de Morris (y el *operacionalismo*). Como es sabido, el neopositivismo intentó inicialmente excluir la *pragmática* de la lógica de la ciencia, a diferencia de la *sintáctica* y la *semántica*, y ponerla en manos de una ciencia empírica (por ejemplo, de una psicología behaviorista)¹⁰. Sin embargo, frente a ello podemos argumentar del siguiente modo, siguiendo a Peirce y a Morris: si debemos considerar la mediación signica (*semiosis*) como una estructura temática central en una teoría moderna del conocimiento y de la ciencia, entonces tenemos que atribuir claramente a la relación pragmática del signo con sus intérpretes la misma dignidad, al menos, que a la relación sintáctica de los signos entre sí y a la relación semántica de los signos con los estados de cosas. De hecho, a partir de la fundamentación de Ch. Morris, se infiere incluso que la pretensión de verdad analiticolingüística o epistemológica de la *sintáctica*, e incluso de la *semántica*, sólo resulta comprensible considerando a ambas como tematizaciones abstractivas de funciones parciales de la *semiosis* en general: únicamente la *pragmática* analiza la función íntegra, en cuyo contexto cobran sentido los resultados del análisis sintáctico-semántico de los sistemas lingüísticos o científicos. Únicamente la *pragmática de los signos* puede, por tanto, completar la moderna *lógica analítico-lingüística de la ciencia*.

⁹ Los trabajos de G. KLAUS (*Semiotik und Erkenntnistheorie*, Berlin, 1963; *Die Macht des Wortes. Ein erkenntnistheoretisch-pragmatischer Traktat*, Berlin, 1964) y A. SCHAEF (*Einführung in die Semantik*, Berlin, 1966, pp. 80 ss. y 221 ss.) confirman lo afirmado en el texto, dentro del ámbito del marxismo-leninismo ortodoxo. Sobre una recepción y desarrollo neomarxista de la «pragmática», cfr. Utz MAAS/Dieter WUNDERLICH, *Pragmatik und sprachliches Handeln*, Frankfurt, 1972.

¹⁰ Cfr. CARNAP, *op. cit.*, § 5, § 39.

Pero, en este caso, se plantea una *pregunta* que arroja luz sobre la *ambigüedad* del «pragmatic turn»: ¿podemos reducir a tema de las ciencias empíricas la dimensión pragmática de los signos? Lo cual significa: ¿podemos reducir a tema de las ciencias empíricas el problema del hombre como sujeto de las ciencias? ¿No debemos tratar este problema, de igual modo que los de la sintaxis y la semántica lógicas —y precisamente como complemento de tales abstracciones— como el problema «metacientífico» de las condiciones de posibilidad y validez de las ciencias y sus lenguajes?

En este punto podría objetarse que en el neopositivismo (por ejemplo, Carnap¹¹ y R. Martin¹²) ya se ha intentado desarrollar la *pragmática* como una *disciplina formalizable* y *axiomático-constructiva*, que estaría coordinada con una pragmática empírico-descriptiva, del mismo modo que la semántica constructiva está coordinada con la semántica (lingüística) empírico-descriptiva, y la sintáctica constructiva, con la sintáctica (lingüística) descriptiva.

Sin embargo, esta concepción (de una pragmática constructiva coordinada con una pragmática empírico-descriptiva) no responde a la cuestión que planteo. Ciertamente, en la pragmática de los signos queda patente que la coordinación entre una disciplina axiomático-constructiva y una empírico-descriptiva presupone, incluso en el caso de la sintáctica y la semántica, una condición que no puede comprenderse mediante la simple coordinación entre construcción axiomática y descripción empírica; porque la coordinación entre la construcción sintáctico-semántica del lenguaje y la descripción correspondiente ya presupone que los sujetos que construyen y describen el lenguaje pueden ponerse de acuerdo (*sich verständigen*) entre sí¹³ sobre la posible coordinación entre el lenguaje construido y el lenguaje descrito empíricamente. Este acuerdo no es descripción empírica ni construcción formalizante sino que, más bien, posibilita ambas. Por tanto, en el caso de la semántica constructiva, nos conduce nuevamente al lenguaje ordinario como último metalenguaje que se utiliza actualmente para construir e interpretar el lenguaje¹⁴. Ahora bien, justamente este acuerdo entre los sujetos de la ciencia como usuarios de los signos, de-

¹¹ Cf. R. CARNAP, «On Some Concepts of Pragmatics», en *Philos. Studies* VI (1955), pp. 85-91.

¹² Cf. R. MARTIN, *Towards a Systematic Pragmatics*, Amsterdam, 1959.

¹³ En rigor, también con los sujetos del lenguaje que queremos describir. Cf. al respecto *infra*, pp. 257 ss. y 276 ss.

¹⁴ Cf. G. FREY, «Das Residuum der natürlichen Sprache», en *Methodos* 3 (1951). También K. O. APPL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963. Introducción.

bería constituir claramente el tema de la pragmática de los signos, entendida como «metaciencia».

La teoría neopositivista de la ciencia replicaría que el acuerdo entre los usuarios de los signos sólo puede ser tematizado en una ciencia social empírica. A partir de ahora denominaré *cientificismo* a esta posición; su aspecto fundamental radica en el hecho de que crea poder reducir el sujeto humano de la ciencia a un objeto de la ciencia. Para el *cientificismo*, la teoría de la ciencia orientada pragmáticamente es una ciencia social de la ciencia entendida como comportamiento (*Behavior*)¹⁵. De este modo, la pragmática misma se convierte de nuevo en objeto de un lenguaje científico entendido como sistema semántico. Puesto que el sujeto de este lenguaje científico, a su vez, sólo puede comprenderse como objeto y así, sucesivamente, *ad infinitum*, el *cientificismo* conduce a una eliminación reduccionista del sujeto de la ciencia.

Como los neopositivistas, afirma Ch. W. Morris, en tanto que *behaviorista*, que los usuarios del lenguaje y sus conductas mediadas por signos constituyen un objeto natural de investigación para las ciencias empíricas, igual que los objetos designados en la dimensión semántica del significado. Sin embargo, en tanto que *semiótico*, destaca que el «*interpretant*» mismo, como *regla en virtud de la cual podemos decir de un vehículo sígnico que designa determinados tipos de objetos o situaciones*, no es un objeto de ese conjunto. La descripción de la dimensión pragmática nunca puede aplicarse a su propia dimensión en el momento de usarla. De aquí extrae Morris la conclusión de que el último «*interpretant*» (una comunidad de intérpretes) es inasequible al análisis¹⁶. Pero, ¿cómo sabe algo el mismo Morris sobre el último «*interpretant*», sobre aquel que, por principio, y en tanto que condición de posibilidad de la *designación*, no puede identificarse con lo *designatum*?

El *problema del último «interpretant»* en la obra de Morris nos recuerda el *problema del último metalenguaje* en la semántica constructiva. En ambos casos, la concepción epistemológica fundamental del empirismo lógico sólo permite la alternativa entre construcción o descripción, pero no un conocimiento reflexivo-comprensivo; por tanto, prohíbe dar cuenta de un saber al que, no obstante, se recurre ya siempre *actualiter*. Si nos preguntamos momentáneamente por los orígenes históricos de esta postura, nos veremos remitidos a la *teoría de los tipos* de

¹⁵ Sobre las dificultades de esta posición, cfr. A. NATSS, «Science as Behavior: Prospects and Limitations of a Behavioral Metascience», en Benjamin B. WOLMAN (ed.), *Scientific Psychology*. Basic Books Publishing Co., Inc., 1965.

¹⁶ Ch. W. MORRIS, *op. cit.*, p. 34.

B. Russell en su aspecto semántico. Del mismo modo que G. Ryle¹⁷, Ch. Morris presupone claramente —presupuesto que es casi evidente para la filosofía analítico-lingüística del siglo XX— la teoría semántica de los tipos, que impide desde un comienzo utilizar de un modo reflejo el conocimiento reflexivo-compreensivo sobre las condiciones subjetivas de posibilidad del conocimiento mediado por signos. De hecho, el recurso no reflexivo a este conocimiento queda ya atestiguado en la misma teoría semántica de los tipos que pretende formular una visión filosófica sobre *todo* uso de los símbolos y, por tanto, se contradice a sí misma¹⁸.

El primer Wittgenstein es el único que —aunque de forma paradójica— ha reflexionado sobre la cuestión de las condiciones lingüísticas de posibilidad y validez de la teoría de los tipos y, por tanto, del mismo análisis lógico del lenguaje. A su juicio, la teoría de los tipos implica que no pueda decirse nada sobre la «forma lógica» del lenguaje, ya que esto presupondría un lenguaje autoreflexivo¹⁹. Pero, por otra parte, puesto que la «forma lógica» del lenguaje es, a la vez, la forma lógica del mundo (descriptible) y, por tanto, el tema propio de la filosofía (analítico-lingüística), la teoría semántica de los tipos, en la formulación paradójica que de ella hace el *Tractatus lógico-philosophicus*, supone la autodisolución de la filosofía²⁰.

En Wittgenstein se manifiesta claramente que el rechazo de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la función del lenguaje y, por tanto, del análisis lingüístico, se identifica con la supresión de la pregunta por el sujeto de la ciencia, y que incluso esta supresión conduce a una paradoja:

5.631: «El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe...»

¹⁷ RYLE desautoriza la pretensión de validez de sus propias afirmaciones sobre la jerarquía reflexiva de las posibles «performances», al someterlas a la teoría semántica de los tipos: «The operation which is the commenting is not, and cannot be, the step on which that commentary is being made (...) A higher order action cannot be the action upon which it is performed» (*The Concept of Mind*, 1949, p. 195). Ryle no se percató de que, precisamente en estas afirmaciones, recurre a un juicio sobre sus propias afirmaciones, incluso las que son «commentaries»; un juicio que no podemos catalogar, sin duda, en el psicológico *regressus ad infinitum* sino que, en tanto que filosófico, se encuentra en un nivel trascendente de universalidad.

¹⁸ Cfr. a tal efecto también M. BLACK, «Russell's Philosophy of Language», en P. A. SCHLEPP (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston, (Ill.), 1944, pp. 227-255.

¹⁹ Cfr. *Tractatus lógico-philosophicus*, §§ 3.332, 4.12, 6.13. Para una interpretación más precisa, cfr. mi artículo «Wittgenstein und Heidegger...», *op. cit.*, pp. 56-94 (cfr. vol. I, especialmente, pp. 223 ss.).

²⁰ Cfr. las últimas proposiciones del *Tractatus*, 6.53 ss.

5.632: «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo»²¹.

De la primera de estas dos proposiciones parte el *programa neopositivista (analítico-lingüístico en sentido amplio)* que consiste en *reducir el lenguaje subjetivista-mentalista-intensionalista de la filosofía y de las ciencias del espíritu a un lenguaje de cosas extensionalista-behaviorista*²². La segunda proposición, por el contrario, configura un caso límite paradójico de la postura que expondré a continuación como *alternativa a la reducción científicista del sujeto de la ciencia* a objeto de la ciencia. Wittgenstein no sólo ha aludido implícitamente a esta postura en el *Tractatus*,²³ como presupuesto de su transformación de la crítica del conocimiento en crítica del lenguaje, sino que la ha llamado explícitamente por su nombre, diciendo de la lógica del lenguaje y, por tanto, del mundo describable lo siguiente:

6.13: «... La lógica es "trascendental"».

Sin embargo, no desarrollaré a continuación la *alternativa de la filosofía trascendental frente al científicismo* partiendo del primer Wittgenstein, sino *respondiendo a la pregunta por el sujeto de la dimensión pragmática de la función signica* o de la ciencia. El problema del sujeto en la semiótica pragmática se distingue del problema límite del sujeto del lenguaje puro en el *Tractatus* en lo siguiente: en el primer caso, el sujeto de la interpretación no se reduce a un «punto inextenso», de modo que sólo «quede»²⁴ «la realidad coordinada con él»; por el contrario, tenemos que considerar a los sujetos de la dimensión pragmática de la función signica en un sentido muy sorprendente, comprensible desde una perspectiva antropológica y socio-histórica, como condición de posibilidad para interpretar perspectivamente la realidad «como algo». El acuerdo entre estos sujetos no implica, como en el *Tractatus*, un mero intercambio de información sobre lo que acontece²⁵ sino, primordialmente, un acuerdo previo acerca de cómo podemos interpretar el mundo, es decir, apreciarlo y valorarlo como algo, en relación a las necesidades, intereses, fines humanos y cosas similares. Ciertamente, ante este sorprendente problema del sujeto en

²¹ Cfr. también 5.641.

²² Sobre el carácter aporético de este programa, cfr. H. SKJERVHEIM, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, 1959. También K. O. APPEL, «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Gesiteswissenschaft"», en *Philos. Jb.* 72 (1965), pp. 239-289. (*Supra*, pp. 27 ss.)

²³ Para un desarrollo de estas alusiones en la línea kantiana, cfr. E. STENUS, *Wittgensteins Tractatus*, Oxford, 1960; así como mis trabajos antes citados.

²⁴ Cfr. *Tractatus*, § 5.64.

²⁵ Cfr. *Tractatus*, § 4.024.

la pragmática de los signos –problema comprensible «empíricamente»– se complica también el problema de ofrecer una alternativa al cientificismo desde la filosofía trascendental; ¿no es muy natural reducir el sujeto de la ciencia a objeto de la misma, si –como hemos mencionado– es histórica y sociológicamente concebible como sujeto de la dimensión pragmática de la función signica?

Como respuesta a esta pregunta, el *modelo kantiano de filosofía trascendental* sólo permite una alternativa, compatible con la de Wittgenstein: o bien el sujeto de la ciencia, en cuanto experimentable, tiene que someterse a las categorías objetivadoras de la ciencia natural –especialmente, a la categoría de causalidad– o bien no puede ser tematizado en modo alguno, en el sentido de que no puede ser experimentado. Con otras palabras, ya para Kant el sujeto de la ciencia constituye el «límite del mundo». Una tercera respuesta a la pregunta por el sujeto humano, histórico y social, de la ciencia sólo ha sido elaborada en la historia de la filosofía por la tradición del idealismo objetivo que, prefigurada por Leibniz y Herder, se expresa, sobre todo, en la *concepción hegeliana del «espíritu objetivo»*; Dilthey y otros la descubrieron, en cierto modo, como la *filosofía implícita en las «ciencias del espíritu» hermenéuticamente comprensivas*. Esta tradición filosófica parte –dicho brevemente– del hecho de que el sujeto del conocimiento no sólo experimente lo otro de sí mismo como un mundo descriptible y explicable desde fuera, sino que también se experimenta a sí mismo en el conocimiento reflexivo y en lo otro (al menos, en el otro hombre, en sus palabras y en sus acciones). Así pues, el *idealismo objetivo*, en virtud de un concepto especulativo-dialéctico de la identidad entre sujeto y objeto, une la experiencia (*Erfahrung*) –en el sentido de la comprensión hermenéutica– con la reflexión trascendental, y contrapone ambas a la experiencia (*Empirie*) científica en el sentido cientificista.

De cuanto hemos dicho sobre la peculiaridad de la dimensión pragmática de la función signica, de la dimensión del «interpretant» y del «interpreter», se infiere que una interpretación trascendental de la dimensión pragmática no sólo debe recurrir a Kant, sino también, de algún modo, a la tradición idealista-objetiva de las ciencias hermenéuticas del espíritu. Por tanto, sintetizo bajo el rótulo de *«hermenéutica trascendental»* la alternativa a la pragmática cientificista, es decir, a la reducción behaviorista del sujeto de la ciencia. La *cuestión central del presente estudio es la siguiente: ¿hay en la semiótica pragmática puntos de partida para una respuesta no cientificista, sino hermenéutico-trascendental, a la pregunta por el sujeto de la función signica?*

Para aclarar esta cuestión, recurriremos al fundador del pragmatismo semiótico, Ch. S. Peirce (1839-1914)²⁶, quien todavía se consideró a sí mismo como kantiano e intentó renovar el idealismo objetivo de Schelling y Hegel, especialmente, en su tardía cosmología de la evolución.

2. LA TRANSFORMACIÓN SEMIÓTICA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL EN CH. S. PEIRCE: LA COMUNIDAD REAL, PERO ILIMITADA, DE EXPERIMENTACIÓN E INTERPRETACIÓN, COMO SUJETO TRASCENDENTAL DE LA FUNCIÓN SIGNICA Y DE LA CIENCIA

El descubrimiento de la dimensión pragmática de la función signica y, por tanto, del conocimiento mediado por signos, se remonta a Ch. S. Peirce, a su semiótica, a su doctrina de las categorías y a su lógica de relaciones²⁷. El punto central del descubrimiento consiste en tomar conciencia de que *el conocimiento, como función mediada por signos, constituye una relación triádica, que no es posible reducir a una relación diádica*, como en el caso de las reacciones observables en el mundo de los objetos. Lo esencial en el conocimiento no es la reacción fáctica de un objeto intramundano frente a otro (categoría de «segundidad»), sino la interpretación de algo como algo, que debe estar mediada por signos (categoría de «terceridad»). No puede faltar ninguno de los elementos fundamentales de la relación triádica sin que se destruya la posibilidad de la función cognoscitiva. Y esto significa, entre otras cosas, que el conocimiento es irreductible a meros datos de los sentidos (positivismo clásico), a una relación diádica sujeto-objeto (que, a lo sumo, explica la resistencia vivenciada en el choque de un yo con el no-yo), e incluso a una relación diádica entre teorías y hechos como en la semántica (positivismo lógico), aunque ninguno de estos elementos pueda faltar, según Peirce. Pero tampoco podemos entender el conocimiento, por así decirlo, como una pura mediación a través de conceptos, en el sentido de la *síntesis trascendental de la apercepción kantiana*.

²⁶ Cfr. para el siguiente apartado mi introducción a Ch. S. PEIRCE, *Schriften I*, Frankfurt, 1967, y *Schriften II*, Frankfurt, 1970. Las citas se refieren, como es usual, al volumen y párrafos de los *Collected Papers*, ed. por Ch. Hartshorne y P. Weiss (I-VI), A. Burks (VII-VIII).

²⁷ Más precisiones sobre la conexión que existe entre la lógica de relaciones, la doctrina de las categorías y la semiótica de Peirce, pueden encontrarse en mi introducción a PEIRCE, *Schriften II* (*op. cit.*).

La insuficiencia —últimamente apuntada— de la crítica kantiana de la razón, que ya fue percibida por los padres de la filosofía alemana del lenguaje (Hamann, Herder y W.v. Humboldt), pudo ser rectificadas, en efecto, con el desarrollo del neokantismo, contemporáneo del pragmatismo americano, por Ernst Cassirer quien, en *La filosofía de las formas simbólicas*, incorporó en cierto modo la función signica a la síntesis trascendental de la aperecepción. Sin embargo, esta transformación semiótica de la filosofía trascendental difiere de la concepción peirceana en lo siguiente: a pesar de que la función mediadora del conocimiento se encarna semióticamente, Cassirer no cambia el presupuesto kantiano de un idealismo trascendental de la conciencia, con vistas a la relación así mediada entre sujeto y objeto. En este aspecto, la transformación semiótica que el kantismo sufre a manos de Peirce es incomparablemente más radical. Según Peirce, a partir de la relación triádica de los signos, se infieren tres consecuencias para los fundamentos de la filosofía:

1) No puede haber conocimiento de algo en tanto que algo, sin una mediación signica real en virtud de signos como vehículo material.

(Según Peirce, esto no sólo incluye los «símbolos» conceptuales del lenguaje, que son convencionales, sino también los «índices» y los «iconos», que no son —o no son sólo— convencionales. Por una parte, éstos garantizan la referencia del habla a la situación o bien su capacidad para la expresión estética y para la representación de estructuras; por otra parte, permiten a los hombres integrar en cierta medida las conexiones causales y las relaciones de semejanza de la naturaleza y de la técnica [instrumentos y modelos], dentro de la función signica que tiene el lenguaje y, por tanto, dentro de la función cognoscitiva. Según Peirce, de aquí se infiere, por una parte, que el lenguaje convencional de los «símbolos» conceptuales puede ser ligado, en el «aquí» y «ahora» de la situación, a los objetos identificables y a las cualidades perceptibles del mundo; por otra parte, podemos entender la naturaleza extra-lingüística misma como referencia signica para nosotros y, por medio de una analogía con el proceso signico mediado por símbolos, podemos entender la naturaleza extralingüística incluso como un proceso signico objetivo en el nivel de los «iconos» y de los «índices»^{27a}).

En esta concreción de la función mediadora del conocimiento consiste la transformación semiótica de la teoría del conocimiento, en sentido estricto.

^{27a} Cfr. *supra*, pp. 161 ss.

2) El signo no puede ejercer una función de representación (*Repräsentation*)* para una conciencia sin mundo real que, por principio, tiene que ser pensado como representable (*repräsentierbar*) en algunos aspectos, es decir, como cognoscible.

(Negar la existencia de este miembro de la relación triádica del signo, como hizo el idealismo gnoseológico, o negar por principio su cognoscibilidad, en la línea de la hipótesis kantiana de la cosa en sí, destruye —según Peirce— un presupuesto esencial para la función cognoscitiva, entendida semióticamente: para estar dotados de sentido, los conceptos «error», «apariciencia», «ilusión», «mera convención» y otros semejantes, presuponen ya la existencia de algo real cognoscible. La distinción kantiana entre este algo real cognoscible, en tanto que mero fenómeno, y la cosa en sí radicalmente incognoscible [sólo pensable], no tiene en cuenta que el conocimiento, entendido semióticamente, se extiende hasta donde puedan formularse hipótesis con sentido, con pretensión de verdad. En esta línea, la suposición de la cosa en sí incognoscible también pretende constituir un conocimiento; indudablemente, según Peirce, es una hipótesis absurda porque define como incognoscible lo que propiamente hay que conocer. Sólo la distinción entre lo cognoscible *in the long run* y lo fácticamente conocido en un momento determinado, puede tener sentido a juicio de Peirce²⁸. Esta distinción corresponde al *falibilismo* y al *convencionalismo crítico*, que considera provisional la validez de todos los conocimientos humanos.)

Esta *postura*, propia de un *realismo crítico del sentido*, es consecuencia de la transformación semiótica de la *crítica del conocimiento*; del mismo modo que harían más tarde *Wittgenstein* y los *neopositivistas*, sustituye el concepto kantiano de preguntas sin respuesta, ya que son desmedidas, por el concepto de preguntas sin sentido, sin por ello considerar toda metafísica como carente de sentido.

3) No puede haber representación (*Repräsentation*) alguna de algo como algo a través de un signo, sin que haya una *interpretación por parte de un intérprete real*.

La definición más precisa que *Peirce* ofrece de este tercer

* Para el significado del término «*Repräsentation*», véase nota del traductor en pág.

²⁸ Cfr. 5.257 (edición alemana, p. 177): «...Sólo podemos concebir la ignorancia y el error en correlación con el conocimiento real y la verdad... Por encima de cualquier conocimiento y en contraposición con él, podemos pensar una realidad desconocida, pero cognoscible; pero por encima de todo conocimiento posible y en contraposición con él, sólo existe lo autocontradictorio. Brevemente: *cognoscibilidad* (en el más amplio sentido) y *ser*, no sólo son metafisicamente lo mismo, sino que son términos sinónimos.» Cfr. también 5.265 (edición alemana, p. 186), 5.310 s. (edición alemana, pp. 219 ss.).

miembro de la relación signíca, constituye su *respuesta a la pregunta por el sujeto de la ciencia*, y muestra muy claramente dos cosas: por una parte, revela en qué medida el pragmatismo semiótico, en cuanto teoría del conocimiento fundada triádicamente, coincide con la filosofía trascendental; por otra parte, muestra que la transforma hasta tal punto que resulta comprensible la tendencia reduccionista –naturalista y behaviorista– del pragmatismo popular.

La transformación semiótica del concepto de conocimiento requiere, en primer lugar, un sujeto real que utilice los signos y que sustituya a la conciencia pura; por otra parte, precisamente esta sustitución de la conciencia del objeto por la opinión formulable *qua* interpretación mediante signos, exige trascender toda subjetividad finita mediante el proceso del conocimiento *qua* proceso de interpretación. En 1868 escribía *Peirce*:

No existe excepción alguna... a la ley, según la cual todo signo del pensamiento se traduce o interpreta en otro subsiguiente; a excepción del hecho de que todo pensamiento en general llegue por la muerte a un final brusco y definitivo²⁹.

Finalmente, la definición crítica del sentido de lo real como lo cognoscible, exige también trascender todo sujeto finito del conocimiento. Según *Peirce*, tenemos que reconocer que lo real, en cuanto tal y en su totalidad, es incognoscible si referimos lo real a una conciencia finita y a su capacidad para representarse el mundo. Y, efectivamente, *Peirce* postula que lo real, que sólo puede pensarse con sentido como lo que tenemos que conocer y lo cognoscible, en ningún momento puede conocerse de hecho definitivamente (ello implicaría reducir la categoría de *Terceridad*, que refiere lo universal del concepto o de la ley al proceso ilimitado de interpretación, a la categoría de *Segundidad*, válida para hechos finitos); ya en 1868, en la idea de una «comunidad sin límites definitivos, capaz de incrementar definitivamente el conocimiento»³⁰, encuentra *Peirce* la respuesta a la pregunta –tal como la hemos precisado– por el sujeto del proceso cognoscitivo, entendido semióticamente.

²⁹ 5.284 (edición alemana, pp. 199 ss.).

³⁰ 5.311 (edición alemana, p. 220); cfr. también 8.13 (edición alemana, p. 261): «...el *consensus catholicus*, que constituye la verdad, no puede limitarse en modo alguno a los hombres en su vida terrena o al género humano, sino que se extiende a la comunidad de todos los seres inteligentes, a la que pertenecemos, y que probablemente incluye algunos seres cuyos sentidos son muy distintos de los nuestros; de modo que en aquel consenso no puede entrar ninguna predicación de una cualidad sensible; excepto como una admisión de que ciertas clases de sentidos resultan afectadas de este modo».

Puesto que *Peirce* ya no cree posible deducir trascendentalmente, como *Kant*, la objetividad y necesidad de los juicios científicos de experiencia individuales, pero sí la objetividad de las inferencias científicas *in the long run*³¹, tiene que sustituir el último presupuesto y «punto supremo» kantiano —la *síntesis trascendental de la aperccepción*— por el *postulado de una «convicción última»*, en la que concordaría la ilimitada comunidad de los científicos, tras un proceso de investigación suficientemente amplio.

Peirce había logrado ya transformar semióticamente la filosofía trascendental con anterioridad al establecimiento del *pragmatismo*, que surgió por vez primera en la recensión a *Berkeley* de 1871³² y después en la lógica inédita de 1872/73³³. A pesar de la concreción realista del problema del conocimiento que se perfila ya en este momento³⁴, la estructura lógica de su pensamiento revela que no puede efectuarse aquí una reducción naturalista de la pregunta por el sujeto de la ciencia. Ciertamente, se postula como sujeto una comunidad real y no se concibe el conocimiento exclusivamente como una función de la conciencia sino, primariamente, como un proceso real e histórico de interpretación. Pero ni la definición crítica del sentido de la realidad y de la verdad, ni la fundamentación de la validez necesaria en los procesos sintéticos de inferencia del proceso heurístico, pueden llevarse a cabo recurriendo a la función del conocimiento en la comunidad fáctica, función que es fáctica y empíricamente descriptible. Sólo pueden efectuarse a la luz de la convergencia de los procesos de inferencia y de interpretación en una comunidad ilimitada, convergencia que debe ser postulada normativamente. El *consenso* postulado por la crítica del sentido es el *garante de la objetividad del conocimiento*, que sustituye a la «conciencia en general» trascendental kantiana; funciona como un principio regulativo que, en cuanto ideal de la comunidad, sólo puede realizarse en y a través de ella; de ahí que la incertidumbre sobre el logro fáctico de la meta tenga que ser sustituida por un principio ético de compromiso y esperanza³⁵; el principio peirecano del «socialis-

³¹ Cfr. el trabajo «Die Grundlagen der Gültigkeit der Gesetze der Logik» de 1869 (especialmente 5.342-352; edición alemana, pp. 236 ss.) y el trabajo de 1878 «Die Wahrscheinlichkeit der Induktion» (especialmente 2.690-693; edición alemana pp. 368 ss.).

³² Cfr. 8.33 (edición alemana, pp. 273 ss.).

³³ Cfr. 8.358 ss.

³⁴ Sin duda, Peirce se entiende a sí mismo aquí todavía como «idealista» o como «fenomenalista» de procedencia Kantiana. Cfr. 5.310 (1868), 8.15 (1871).

³⁵ Cfr. 5.354 ss. (edición alemana, pp. 245 ss.) y *passim*.

mo lógico»¹⁶. Por vez primera en los trabajos de Peirce, la problemática de la razón teórica y práctica aparece mediada de tal modo en este principio, que es imposible dudar del carácter filosófico-trascendental y normativo de tal mediación.

Esto parece modificarse con el establecimiento del *pragmatismo*, especialmente en los populares artículos de 1877/78, «The Fixation of Belief» y «How to Make Our Ideas Clear», que se hicieron famosos posteriormente gracias a W. James. El proceso de inferencia e interpretación del conocimiento mediado por signos, se inserta ahora en el proceso vital del comportamiento controlado por el éxito; y la meta de este proceso ya no parece radicar en el consenso de la verdad logrado por la ilimitada comunidad de investigadores, sino únicamente en la «lijación de una convicción», que restablece la seguridad del comportamiento perturbada por la duda, estableciendo un nuevo hábito de comportamiento («*habit*»), que se acredita en la práctica (experimentalmente). En esta dirección parece también encontrarse la concreción pragmática del realismo crítico del sentido, tal como se expresa, por ejemplo, en la siguiente afirmación:

... the whole function of thought is to produce habits of action... To develop its meaning, we have, therefore, simply to determine what habits it produces, for what a thing means is simply what habits it involves.¹⁷

Es indudable que el pragmatismo popular tiene su punto de partida en estas afirmaciones y llega hasta el behaviorismo semiótico de Ch. W. Morris, quien reduce el sentido de los signos a disposiciones conductuales descriptibles y mediadas fácticamente por los mismos signos; por tanto, Morris reduce también el sujeto de la interpretación pragmática de los signos a objeto de las ciencias sociales empíricas.

Realmente, es también posible —en un sentido que todavía debo aclarar— inferir el significado (lingüístico) de los símbolos, como lo exige el uso del lenguaje, partiendo de la conducta media de los que se comunican. Efectivamente, a partir de ella hacemos algunas suposiciones implícitas, que no podemos justificar nuevamente mediante descripciones basadas en observa-

¹⁶ Cfr. al respecto G. WARTENBERG, *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie bei Ch. S. Peirce*, Frankfurt, 1971. En este libro se acentúa la semejanza que existe entre la sustitución peirceana del sujeto absoluto de la filosofía —mediada por el trascendentalismo americano (especialmente, por Henry James *senior*, inspirado en Fourier)— y la sustitución del sujeto absoluto de la filosofía efectuada por la izquierda hegeliana, mediante la «comunidad ilimitada» (D. Fr. Strauß y Feuerbach) o la «sociedad» (K. Marx).

¹⁷ 5.400 (edición alemana p. 337).

ciones. Por ejemplo, suponemos que las reacciones de cuantas personas reciben noticias en general, se basan en una correcta comprensión del sentido de tales noticias y que, además, reciben respuesta, en el sentido del típico «efecto perlocucionario» de los actos de habla. (Como muestran Austin y Searle con su análisis de los «actos de habla», no son evidentes ni la comprensión correcta, en el sentido del «efecto ilocucionario», ni la reacción típica, en el sentido del «efecto perlocucionario», que difiere de la comprensión^{37a}.) Además nos suponemos capaces de comprender las reglas del uso lingüístico y de verificar esta comprensión comunicándonos con los hablantes competentes. Esto lo presuponemos porque, basándonos únicamente en observaciones y en su valoración estadística, no podemos asegurar que estemos tratando con comportamientos lingüísticos. Dicho de otro modo: la regla que en este caso aplicamos desde fuera a los datos observados para «explicarlos» lingüísticamente es aquella por la que *se rigen a sí mismos* los objetos que se comunican, de modo que, siguiendo esta regla, podrían construir muchísimas proposiciones que nunca aparecen fácticamente (en el comportamiento medio)³⁸.

La tematización reflexiva de los presupuestos citados, que están implícitos en un análisis del significado cuasi-behaviorista y eficaz, revela que éste es incapaz de reducir el sentido de los símbolos a comportamientos observables, aún como análisis del uso general del lenguaje; incluso el análisis cuasi-objetivo, distanciado, del uso del lenguaje sólo es epistemológicamente concebible como situación límite del distanciamiento en el marco del acuerdo intersubjetivo. Sin embargo, la «máxima pragmática» para aclarar el significado, que Peirce estableció en el marco de su lógica de la investigación, no guarda relación alguna con la constatación lingüística generalizadora del uso del lenguaje, sino con la aclaración normativa del sentido de los símbolos en una situación de acuerdo; por ejemplo, en una situación de crisis de fundamentos como la que obligó a aclarar los conceptos físicos de espacio y tiempo, todavía durante la vida de Peirce. Por tanto, es evidente que no podemos aclarar aquí el sentido recurriendo al uso fáctico del lenguaje o al comportamiento medio, porque precisamente el uso normal del lenguaje —por ejemplo, incluso el de los cientí-

^{37a} Cfr. J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford, 1962; y J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969.

³⁸ Me parece que éste es el punto en el que la crítica implícita del behaviorismo por parte de P. WINCH (cfr. *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt, 1966, pp. 42 ss.) coincide con la de N. CHOMSKY (cfr. «A review of B. F. Skinner's "Verbal Behaviour"», en FODOR y KATZ (eds.) *The Structure of Language*, Englewood Cliffs, 1964, pp. 547 ss.).

ficos— podría descansar en malentendidos que debemos suprimir.

En realidad, cuando Peirce introdujo la «máxima pragmática» para aclarar el sentido, no pensaba en modo alguno en sustituir la comprensión del sentido de las ideas por la observación o descripción de sus consecuencias fácticas. Si nos fijamos detenidamente, incluso las declaraciones dudosas que hemos citado revelan una intención totalmente distinta. Según Peirce, «para desarrollar el significado de un pensamiento, tenemos que *determinar* (no observar o describir! —el subrayado es mío—) qué modos de comportamiento produce el pensamiento». Y con este imprudente «produce» no quiere decir Peirce «tiene fácticamente como consecuencia» sino, como revela la expresión «envuelve», introducida con este fin en la proposición siguiente, quiere decir: *tendría* como consecuencia para la correcta comprensión, siguiendo una regla¹⁸⁴. En las aclaraciones que añadire a continuación también quedará patente que no debemos entender los hábitos comportamentales («habits»), que Peirce conecta como equivalentes con el significado de un pensamiento, como hechos observables y causalmente condicionados, en la terminología de Hume o del behaviorismo, sino como reglas que —en el sentido de la «falsedad»— pueden mediar nuestra acción subjetiva y autocontrolada con hechos observables posibles: «ahora bien, la identidad de un hábito comportamental (*habit*) depende del modo en que *podría* inducirnos a la acción; no sólo en aquellas circunstancias que probablemente tendrán lugar, sino en aquellas que *podrían* posiblemente tener lugar, por muy improbables que puedan ser»¹⁸⁵.

Ya a partir de estos pasajes, que debemos interpretar teniendo como trasfondo la «lógica normativa» de la investigación —así llamada desde 1903, pero esbozada con anterioridad— se desprende que Peirce, con su pragmatismo semiótico, no trata de reducir el sentido a hechos objetivos de la ciencia social empírica, sino que se ocupa de las *reglas metacientíficas del acuerdo sobre el sentido a la luz de posibles experiencias experimentales*. La comprensión del sentido no se sustituye por la observación de datos experimentales, sino que se relaciona con la posible ex-

¹⁸⁴ En 1909 Peirce escribe a W. James: «El interpretante último (de un signo) no consiste en el modo en que actúa algún entendimiento, sino en el modo en que actuaría todo entendimiento... Si a algún entendimiento tuviera que sucederle tal y tal cosa, este signo determinaría a aquel entendimiento a éste y este comportamiento. Por "conducta" entiendo una *acción* que se ejecuta bajo una intención de autocontrol. Ningún acontecimiento que suceda a algún entendimiento, ninguna acción de algún entendimiento, puede construir la verdad de aquella proposición racional» (8.315; cfr. 5.482 y 5.491).

¹⁸⁵ 5.400 (edición alemana, p. 377). Los subrayados son míos.

perencia experimental por medio de un experimento *mental*⁴⁰.

Sin embargo, aquí parece surgir una dificultad: si queremos *determinar* con Peirce los hábitos comportamentales con los que podríamos explicar el sentido de un pensamiento refiriéndolo a la experiencia posible, tenemos que haber entendido en cierto modo el sentido de los pensamientos que queremos explicar. Aquí parece existir un círculo lógico. Conocemos tal círculo desde el operacionalismo semántico de P. W. Bridgman quien, reflexionando metodológicamente sobre la definición einsteiniana de los conceptos físicos fundamentales —como «simultaneidad», «longitud» y semejantes— llegó a exigencias análogas a las que ya Peirce había planteado previamente sobre la base de su pragmatismo semiótico. Bridgman se encontró con la dificultad de que el sentido de los conceptos, que debe ser definido mediante un «set of operations», se presupone ya para determinar la clase de operaciones más o menos semejantes (por ejemplo, entendemos los conceptos de espacio y tiempo fenomenológicamente desde un principio, en la medida en que consideremos *diversas* clases de operaciones medidoras⁴¹).

Sin embargo, creo que podemos solucionar esta dificultad precisamente reflexionando sobre el sentido no reductivo, sino hermenéutico, de la «máxima pragmática» para aclarar el significado: sólo quien —como Bridgman y los behavioristas— pretenda «reducir» el sentido a modos de comportamiento prescriptibles o descriptibles, se adhiere a una lógica de la deducción, que verá forzosamente un *círculo vicioso* en el hecho de presuponer la comprensión del sentido mediante la determinación de los modos de comportamiento. Aclarando el sentido con ayuda de experimentos mentales, de acuerdo con la «máxima pragmática», no llegamos en absoluto a una reducción semejante, sino a la explicación de un sentido vagamente pre-comprendido, utilizando como medio la anticipación que puede hacer la fantasía de las posibilidades de la praxis y de la experiencia a las que nos remite el sentido de los signos. Este método no deduce estados de cosas a partir de estados de cosas, al estilo de una construcción teórica lógicamente formalizable;

⁴⁰ Cfr. también al respecto la formulación decisiva de la «máxima pragmática» en «How to Make Our Ideas Clear»: «Consider what effects, that *might conceivably* have practical bearings, we conceive the object of our *conception* to have. Then, our *conception* of these effects is the whole of our *conception* of the object» (5.402; edición alemana, p. 339). En una nota a pie de página, Peirce mismo se refiere en 1906 a las derivaciones, que hemos destacado, del verbo «conceive», para hacer frente a la sospecha de que en 1878 quiso «reducir» el «intellectual purport» de los símbolos a algo que no tiene el carácter universal de los conceptos (por ejemplo, los datos sensoriales o las acciones fácticas).

⁴¹ Cfr. A. Cornelius BENJAMIN, *Operationalism*. Springfield (Ill.), 1955. pp. 69 ss.

más bien se ocupa del acuerdo sobre el sentido de los conceptos, que tiene que estar ya presupuesto en toda construcción teórica formalizable. La «máxima pragmática», como principio metateórico, únicamente explícita en algún aspecto la estructura referencial de los símbolos conceptuales que cada comprensión envuelve en el *circulus fructuosus* de la hermenéutica.

Ciertamente, la hermenéutica de la «máxima pragmática» sólo representa el caso límite metateórico (= metacientífico) de una hermenéutica de la aclaración del sentido en general: trata de aclarar el sentido conceptual por referencia a la posible experiencia *experimental*. Volveremos sobre el particular. En su última época, Peirce aclaró el caso límite de una hermenéutica metacientífica, al que apuntaba ya la «máxima pragmática», mediante proposiciones «si-entonces», en forma de *Contrary-to-fact-conditionals* y, de este modo, también distinguió su método para aclarar el sentido mediante referencia al futuro («*mellonization*»)⁴² con respecto a toda teoría empirista y reduccionista⁴³. La estructura *Counter-factual* de la «*mellonization*» ofrece a Peirce la posibilidad de aplicar también en su semiótica la perspectiva de la lógica normativa de la investigación: frente a Ch. Morris, Peirce distingue expresamente en los artículos sobre «pragmaticismo» (1905 y ss.) entre tres tipos de «interpretants» de los símbolos: «*emotional*», «*energetic*» y «*logical interpretants*»⁴⁴. Sólo las dos primeras clases corresponden a efectos constatables empíricamente (psicológicamente, por tanto), producidos por los símbolos sobre el «interpreter»; mientras que el «*logical interpretant*», por ejemplo, de una proposición es «aquella forma de traducción (informativamente correcta!) en la que la proposición resulta aplicable al comportamiento humano; y no en estas o aquellas circunstancias especiales; no cuando tenemos este o aquel plan especial, sino aquella forma que es aplicable del modo más directo posible al autocontrol, en cualquier situación y con vistas a cualquier fin pensable. De ahí que el pragmaticismo aplace el sentido al futuro; porque el comportamiento futuro es el único que está sujeto a autocontrol»⁴⁵. De acuerdo con la regla antes propuesta

⁴² Cfr. 8,284.

⁴³ En el marco de este estudio no podemos examinar cómo y en qué medida la estructura-*Counterfactual* de la «*mellonization*» posibilita a Peirce, por una parte, referir el sentido de todos los conceptos científicos a un marco trascendental de experiencia *posible*, según el modelo de Berkeley y Kant; pero, por otra parte, le permite sustituir el idealismo empírico o trascendental, que desde Berkeley o desde Kant parece estar conectado con el método de la «*mellonization*», por un realismo crítico del sentido (cfr. al respecto mi introducción a PEIRCE, *Schriften II*, especialmente nota 90).

⁴⁴ Cfr. especialmente 5.472.

⁴⁵ 5.427.

para la posible aplicación del sentido, el «ultimate logical interpretant», que debe poner término prácticamente al proceso ilimitado de interpretación en aras de una «conclusión vital real», es también para Peirce, sin duda, un hábito comportamental (*«habit»*), pero prescrito normativamente:

The deliberately formed, self-analyzing habit - self-analyzing because formed by and of analysis of the exercises that nourished it - is the living definition, the veritable and final logical interpretant⁴⁶.

Por tanto, una interpretación más precisa del pragmatismo semiótico de Peirce revela que también él se inserta en la lógica normativa de la mediación entre teoría y praxis, establecida ya en 1868, con vistas a la meta postulada filosófico-trascendentalmente: el consenso de la verdad en una comunidad ilimitada de científicos. Además el Peirce del *pragmatismo* considera también este proceso teleológico de investigación, postulado filosófico-trascendentalmente, como un camino hacia la plenificación práctica de la racionalización del universo, mediante la formación autocontrolada del *«habit»*. Ahora bien, no podemos reducir el sujeto de esa formación del *«habit»* a objeto de las ciencias sociales empíricas, como tampoco podemos reducir los *«habits»* *qua* «logical interpretants», a los que alude Peirce; tampoco se trata de ninguna conciencia pura en general, como en la filosofía trascendental clásica de Kant (e incluso de Husserl); sino que está constituido por una *comunidad real de experimentación y de interpretación*, en la que se presupone al mismo tiempo, como *telos*, una *comunidad ilimitada, ideal*. Esta comunidad es *experimentable*, del mismo modo que sus signos y sus acciones; pero, no como un objeto de la experiencia que pudiera ser descrito y explicado desde fuera, en tanto que dato observable, sino *como medio intersubjetivo del acuerdo* sobre las condiciones conceptuales de posibilidad y validez para describir y explicar datos observables.

3. LA INTERPRETACION HERMENÉUTICO-TRASCENDENTAL DE LA SEMIÓTICA PEIRCEANA Y EL PROBLEMA DE UNA REFERENCIA NO INSTRUMENTAL A LA PRAXIS EN LA INTERPRETACIÓN DE LOS SIGNOS: LA COMUNIDAD DE INTERPRETACIÓN COMO COMUNIDAD DE INTERACCIÓN

Enlazando con la semiótica de Peirce, J. Royce ha aclarado la *relación que existe entre el problema metacientífico del*

⁴⁶ 5.491.

acuerdo intersubjetivo y el problema científico del conocimiento, valiéndose de una comparación económica: para reintegrar el *valor efectivo* («cash value») de una idea o de una hipótesis verificándola experimentalmente, tenemos que fijar previamente su *valor nominal* en la comunidad de los científicos *interpretándola*. Con otras palabras, el intercambio cognoscitivo *perceptivo* del hombre con la naturaleza presupone un intercambio cognoscitivo *interpretativo* entre los hombres, un tipo de intercambio de valores-ideas mediante su traducción⁴⁷. Royce, a diferencia de Peirce, no estaba primariamente interesado en una teoría metacientífica sobre la aclaración de los conceptos científicos, sino en una teoría social de carácter filosófico sobre el acuerdo intersubjetivo; sin embargo, considero que, con su comparación, ha arrojado luz sobre un presupuesto hermenéutico-trascendental del conocimiento acerca del que, hasta ahora, todavía se ha reflexionado poco: a mi juicio, Royce ilumina justamente el punto de conexión y diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, que no puede descubrir una teoría presemiótica del conocimiento.

La *teoría presemiótica del conocimiento*, en la que debemos incluir a Kant, el positivismo clásico y también la teoría de Schleiermacher y Dilthey acerca de la comprensión en las ciencias del espíritu, sólo puede reflexionar sobre el problema del conocimiento en general desde la relación sujeto-objeto. Puesto que tal teoría parte de la unidad y evidencia de la conciencia del objeto o de la autoconciencia, concebidas mediante un método solipsista, es incapaz de percatarse de que la relación sujeto-objeto del conocimiento *aperceptivo* está mediada por signos y, por tanto, por la relación sujeto-sujeto del conocimiento *interpretativo*. Dicho de otro modo: aquella memorable tradición de la gnoseología nominalista, que ve en los signos únicamente un instrumento para comunicar lo ya conocido, *relega el lenguaje como instancia mediadora para conocer algo en tanto que algo*; esta postergación implica siempre relegar la mediación intersubjetiva de la tradición, que está ligada a cualquier aplicación interpretativa del lenguaje en los actos de conocimiento *perceptivo-aperceptivos*. A lo sumo, se percibe que en la interpretación de algo *en tanto que algo* interviene un momento llamado de la «convencción», junto con los momentos sensorial y racional, pero no

⁴⁷ Cfr. J. ROYCE, *The Problem of Christianity*. Nueva York, 1913, II, pp. 146 ss. Vid. K.-Th. HUMBACH, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*, Heidelberg, 1962, pp. 110 ss.; también John E. SMITH, *Royce's Social Infinite*. Nueva York, 1950.

se clasifica este momento, según su carácter cognoscitivo, como interpretación del sentido de los significados de las palabras o de los conceptos transmitidos lingüísticamente, que tiene que preceder a toda subsunción de los datos sensoriales bajo dichos conceptos. En la reflexión sobre el momento «convencional» del conocimiento sólo se registra la decisión efectiva de un sujeto aislado al interpretar los datos; en cambio, no se registra la *realización del «acuerdo» (Übereinkunft) intersubjetivo, que actúa en cualquier aplicación interpretativa del lenguaje.* Dicho brevemente: no se percibe que *el acuerdo (Verständigung) intersubjetivo, qua mediación de la tradición en una «comunidad de interpretación», es la condición hermenéutico-trascendental de posibilidad y validez de todo conocimiento que se oriente objetivamente* (incluso el precientífico). A mi juicio, cabe a Royce el mérito de haber indicado esta relación por vez primera. Para ello pudo partir, tanto de la semiótica pragmática de Peirce, como de la concepción hegeliana, según la cual el autoconocimiento depende del reconocimiento ajeno. Ambos temas se entremezclan en su «Philosophy of Social Loyalty».

Sin embargo, con su análisis de la relación entre la «percepción», la «concepción» y la «interpretación», Royce no sólo ha señalado la dirección para una transformación hermenéutica de la filosofía trascendental, sino que —como ya he apuntado— ha abierto el camino a una concepción decisiva de la *relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.* ¿En qué medida?

En último término, cuando una teoría presemiótica del conocimiento —atrapada en la relación sujeto-objeto, metódicamente solipsista— reflexiona sobre la «comprensión» en las ciencias del espíritu, sólo puede concebirla como un método que compite con la «explicación» científica de los datos observables; algo semejante a una «empatía» con los datos objetivos de experiencia de una determinada clase, que pueden interiorizarse, en el sentido de que podemos revivirlos. Este marco tampoco es sobrepasado esencialmente en la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey; incluso Dilthey entendió expresamente la objetivación del espíritu —que tiene que ser revivido— en la «expresión», como un paralelo de la objetividad de las cosas, observable en el ámbito de las ciencias naturales objetivas⁴⁸. Con este presupuesto, no resulta difícil al cientificismo moderno considerar la insistencia en la comprensión, en tanto que método del conocimiento, como un in-

⁴⁸ Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. V, Stuttgart, 1958, pp. 317, 319 y 328; vol. VII, pp. 309 y 217.

tento de compensar irracionalmente las dificultades de la «explicación según leyes» (*law covering explanation*), y oponer a esta pretensión ilegítima de las llamadas «ciencias del espíritu» la «teoría de la taza de café» de la comprensión; según esta teoría la comprensión empática únicamente puede ejercer la función de facilitar el descubrimiento de hipótesis nomológicas para la explicación, lo cual es relevante desde un punto de vista psicológico y heurístico⁴⁹.

Por el contrario, la interpretación hermenéutico-trascendental de la semiótica, tal como es iniciada por Royce, puede mostrar que *no debemos entender la «comprensión» como una tarea que compite con la «explicación», sino como un fenómeno cognitivo que complementa el conocimiento científico de los hechos objetivos*. Realmente, en el conocimiento mediado por signos de algo *en tanto que* algo, están contenidas ambas: la mediación entre sujeto y objeto, en forma de interpretación del mundo, y la mediación entre sujetos, en forma de interpretación del lenguaje; ambas formas del conocimiento mediado por signos son, sin embargo, originariamente *complementarias*, porque se complementan y también se excluyen entre sí⁵⁰; precisamente esto se pone de manifiesto en la divergencia, concebida implícitamente por Peirce y explícitamente por Royce, entre el conocimiento orientado objetivamente *qua* «observación» y «explicación» y el «acuerdo» intersubjetivo en la «comunidad de interpretación» de los científicos de la naturaleza. De ahí que estos últimos no puedan sustituir el acuerdo intersubjetivo por la observación recíproca y por la explicación del comportamiento; porque el acuerdo implícito mismo, que se lleva a cabo en forma de interpretación del lenguaje (con motivo de la interpretación del mundo), no puede sustituirse por la observación objetiva y la explicación de los datos lingüísticos.

⁴⁹ La «teoría de la taza de café» de la comprensión —en lo que se me alcanza— fue establecida por vez primera por O. Neurath (*Empirische Soziologie*, Viena 1931, p. 56) y posteriormente fue desarrollada por C. G. HEMPFL, P. OPPENHEIM (en *Philosophy of Science*, 15, 1948) y Th. AMT. («The Operation called "Verstehen"», en *Readings in the Philosophy of Science*, Nueva York, 1953, pp. 677-688).

⁵⁰ Cuando Heidegger en *Sein und Zeit* (§ 31) considera las «formas de conocimiento» metodológicamente distintas —la «comprensión» y la «explicación»— como «derivados existenciales» de la comprensión primaria, que contribuye a constituir la apertura del ser-ahí, que recibe su luz del «por-mor-de» del poder-ser y del tener-que-ser, me parece que —a pesar de la insistencia en el «ser-com»— está todavía atrapado en un tipo ontológico existencial de solipsismo metódico: a mi juicio, en la unidad básica de la comprensión *qua* apertura de *mi* ser-en-el-mundo, no está suficientemente considerada la tensión entre la «interpretación pública» del mundo, mediada lingüísticamente, y mi experiencia del mundo; especialmente, la experiencia de resistencia del mundo exterior, que acompaña al comportamiento experimental de cada niño.

Sin embargo, quien preste mucha atención al medio lingüístico en la descripción del mundo —como, por ejemplo, un poeta— está muy lejos de *objetivar* el lenguaje y de *observarlo*; más bien lo escucha, como se escucha a quien tiene algo que decir⁵¹. Y aún quien interpreta el lenguaje como expresión o como objetivación del espíritu —por ejemplo, el historiador de la cultura— no lo reduce previamente a un objeto de descripción y explicación, con el que más tarde podría entrar en relación *empática* para explicarlo; su cuasi-objetivación contemplativa se basa más bien en un *distanciamiento* metódico con respecto a la situación de acuerdo que se encuentra también en la mediación de la tradición. En este camino del distanciamiento metódico, todavía van más lejos el sociólogo y el lingüista, pero sin llegar a sustituir totalmente la situación de acuerdo por la observación y la explicación⁵².

A mi juicio, las últimas reflexiones que hemos realizado en relación con Royce, ponen de manifiesto que sólo una filosofía trascendental, transformada semióticamente, puede comprender que el planteamiento hermenéutico de los problemas tiene su origen en el interés por el acuerdo, que es *complementario* con el interés científico del conocimiento; estableciendo como sujeto del conocimiento —en tanto que función mediada por signos— la comunidad de comunicación, la filosofía trascendental, semióticamente transformada, supera el solipsismo metódico de la teoría tradicional del conocimiento, según el cual sólo podemos pensar a los otros hombres y sus acciones comunicativas como objetos (con los que, a lo sumo, podemos entrar en relación empática) de un sujeto aislado de conocimiento.

A pesar de los méritos de la semiótica fundada por Peirce, en su forma pragmática —que también es adoptada por Royce en su comparación económica— se ve sujeta a una limitación del horizonte, que también podemos atribuir al *cientificismo*, en un sentido distinto al utilizado hasta ahora. En este punto, tenemos que volver nuevamente al hecho, ya mencionado, de que la «máxima pragmática» sólo describe el *caso-límite meta-científico de una hermenéutica trascendental qua método* para aclarar el sentido.

⁵¹ Podríamos confrontar con las extrañas afirmaciones del último Heidegger sobre el «hablar del lenguaje» (por ejemplo, en *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, pp. 254 ss.). El Sócrates platónico califica a los rapsodas de intérpretes de los poetas «ἑρμηνεῖον ἑρμηνεύης» (*Ion*, 535 a) y a los poetas mismos «ἑρμηνής ... τῶν θεῶν» (*Ion*, 534 e). Dice Hölderlin: «Mucho ha experimentado el hombre, / Mucho ha nombrado de los seres celestes, / Porque somos un diálogo / Y podemos escucharnos unos a otros» (Los subrayados son míos). A mi juicio, esta última formulación es la que más se aproxima a la verdad.

⁵² Cfr. *supra*, nota 38, sobre la crítica al behaviorismo de Winch y Chomsky.

Como ya hemos indicado, la «máxima pragmática», en tanto que parte integrante de una lógica normativa de la investigación, no es en modo alguno, un método reduccionista formalizable, en el sentido de la *Science* explicativa; sin embargo, en tanto que pragmática, está relacionada desde un comienzo con la experiencia experimental, en el sentido de la *Science*: sólo podemos acreditar que tienen sentido símbolos problemáticos —por ejemplo, enunciados— en la medida en que podamos ilustrar tal sentido mediante posibles experiencias, realizables en el marco del comportamiento racional-teleológico, controlado por los resultados, y ejecutables por sujetos intercambiables en experimentos básicamente repetibles³¹. Por tanto, sólo podemos relacionar el acuerdo con aquellas cuestiones a las que podría responder *in the long run* un saber nomológico, verdaderamente intersubjetivo y, por tanto, objetivo. Puesto que, por su parte, este saber tiene que estar mediado de nuevo por el acuerdo —ya que evalúa el valor efectivo de los resultados experimentales, estableciendo el valor nominal de los símbolos en la comunidad de interpretación de los científicos— no parece que se encuentre en el mismo Peirce diferencia alguna entre el proceso de la investigación experimental de la ciencia natural y el proceso del acuerdo en la comunidad humana de interpretación: en la misma medida en que la comunidad de los investigadores alcanza un saber nomológico objetivo, comprobado experimentalmente —y un correspondiente «knowing how» tecnológico— parece consumarse también la aclaración interpretativa del sentido de todos los símbolos que, en general, tienen sentido.

Royce abandona este marco científicista en la problemática del acuerdo, puesto que no trata principalmente del conocimiento de estados de cosas comprobables experimentalmente sino, en primer término, del autoconocimiento humano que, según él, está mediado por la comprensión mutua en la «co-

³¹ En la exposición que de Peirce realiza J. HUBERMAN en *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt, 1968), subraya con especial vigor esta limitación científicista del horizonte referencial de la «máxima pragmática», como «marco trascendental del instrumentalismo». Sin duda, Peirce también conoce la explicación del sentido de una afirmación histórica mediante referencia a una posible verificación única en el futuro, y en su primera definición pública del pragmatismo, en el *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin (1902), se esfuerza por alcanzar un «grado todavía más elevado de claridad de pensamiento» que el que puede ofrecer la «máxima pragmática». Consistiría en considerar que «el único bien último, a cuyo servicio se encuentran los hechos prácticos —a los que presta atención (la «máxima pragmática»)» — consiste en fomentar el desarrollo de la razón concreta» (5.3). Sobre el conflicto entre instrumentalismo y ética o metafísica de la evolución teleológica en el último Peirce, cfr. mi introducción a PEIRCE, *Schriften II*.

munidad de interpretación». Con este fin, efectúa por vez primera un cambio en el tratamiento de los temas, desde la interpretación de los signos al problema hermenéutico de la comprensión de las intenciones con sentido. Mientras Peirce, centrado en el *consensus omnium* sobre estados de cosas –consenso mediado experimentalmente– pretende integrar al hombre mismo como signo en el proceso supraindividual por el que se infiere la interpretación de los signos³⁴, Royce sustituye al signo por el hombre, como sujeto de las intenciones con sentido, en el proceso de interpretación analizado semióticamente. Así pues, si el análisis lógico de las relaciones del proceso signico permitió a Peirce descubrir que la interpretación es el paradigma de la categoría de «Terceridad», Royce aplica este análisis al proceso de la historia del espíritu y del conocimiento histórico-filológico: según Royce, aquí encontramos nuevamente la *estructura triádica de la interpretación de los signos* en la *estructura triádica de la mediación de la tradición*, o de la «comunidad de interpretación» que la transmite y que tiene, como mínimo, tres sujetos. Uno de ellos (A) debe asumir la función de intérprete mediador, que explica (si se diera el caso, «traduce») a un segundo (B) lo que quiere decir (o ha dicho) un tercero (C). (Debemos añadir inmediatamente que esta misma estructura caracteriza también al pensamiento solitario: como «diálogo del alma consigo misma» [Platón], en el que alguien [A] se [B] entiende [*verständigt*] consigo mismo [C], el diálogo debe integrarse en cierto modo en la comunidad de interpretación, que transmite la mediación de la tradición. Es ésta una necesidad que constantemente tenemos que llevar a cabo nuevamente, a pesar de la estructura triádica *a priori* del alma en el proceso de aprendizaje lingüístico y de socialización, que puede tener éxito o malograrse.) Puesto que esta estructura triádica implica un orden irreversible en el proceso en el que los sujetos no pueden intercambiar sus lugares, Royce reconoce en la estructura lógica de la interpretación la estructura ontológica del tiempo histórico: «dondequiera que los procesos del mundo se recuerden (*are recorded*)... el presente interpreta potencialmente (*potentially*) el pasado con vistas

³⁴ De un modo extremo queda esto expresado en un trabajo temprano, en el que dice Peirce: «... de igual modo que el hecho de que todo pensamiento sea un signo, unido al hecho de que la vida sea una corriente de pensamientos, demuestra que el hombre es un signo; el hecho de que todo pensamiento sea un signo *externo*, prueba que el hombre es un signo *externo*... Ahora bien, el organismo es un mero instrumento del pensamiento. Sin embargo, la identidad de un hombre consiste en la *consistencia* de lo que hace y piensa... El hombre individual, puesto que su existencia separada se manifiesta sólo por ignorancia y error, en la medida en que es algo aparte de sus semejantes y de lo que él y ellos deben ser, es sólo una negación» (5.315-5.317; edición alemana, pp. 223 s.).

al futuro, y así prosigue *ad infinitum*... así pues, podemos caracterizar simplemente el orden temporal y sus tres regiones —pasado, presente y futuro— como el orden de la posible interpretación»⁵⁵.

Por otra parte, esta misma *estructura de la interpretación* es también la *clave para el mundo de las relaciones sociales*: «desde una perspectiva metafísica, el mundo de la interpretación es aquel en que —en la medida en que somos capaces de interpretar— llegamos a conocer el ser y la vida interna de nuestros semejantes, así como la constitución de la experiencia temporal, con su interminable acumulación sucesiva de hechos significativos. En este mundo de la interpretación... pueden existir los seres autoconscientes y las comunidades, podemos definir el pasado y el futuro, y las regiones del espíritu pueden encontrar un lugar»⁵⁶.

Sin duda alguna, la filosofía de la interpretación de Royce, que en cierto modo traslada la semiótica peirciana desde la transformación pragmática de Kant a una transformación neoi-dealista de Hegel, constituye la mayor aproximación de la filosofía americana a la tradición alemana de la hermenéutica filosófica⁵⁷. Esta última, tras un rodeo psicologizante por la teoría de la revivencia idéntica de Schleiermacher y Dilthey, inflexiona nuevamente hacia la línea hegeliana con la concepción gadameriana de la *mediación* de la tradición⁵⁸. De ahí que resulte muy natural en este momento confrontar la pregunta por la relación entre la «verdad» hermenéutica y la «objetividad» del método científico, tal como fue planteada por Gadamer, con la filosofía semiótica de la interpretación: según Gadamer, carece de sentido medir la posible «verdad» de la interpretación en las ciencias del espíritu utilizando el canon de la «objetividad» científica, que tiene que realizarse mediante una aproximación progresiva. La razón para ello consiste en lo siguiente: el sujeto de la comprensión hermenéutica no tiene su paradigma en la «conciencia en general» kantiana, como ocurre en el caso del sujeto de la descripción o de la explicación científica, sino en el mismo «ser-ahí» histórico de Heidegger, que va arrancando sentido a los testimonios transmitidos sólo en la medida en

⁵⁵ J. ROYCE, *The Problem of Christianity*, II, pp. 146 s. (Citado por HUMBACH, *op. cit.*, pp. 112 s.).

⁵⁶ ROYCE, *op. cit.*, II, pp. 159 s. (Citado por HUMBACH, *op. cit.*, p. 113).

⁵⁷ HUMBACH (*op. cit.*, p. 111) es incapaz de apreciar relación alguna entre Royce y su coetáneo alemán Dilthey.

⁵⁸ Para la relación entre Gadamer y Hegel, cfr. también mi recensión de *Wahrheit und Methode*, en *Hegelstudien*, vol. II (1963), pp. 314-322; además «Reflexion und materielle Praxis», en *Hegelstudien*, fasc. 1, pp. 151-166 (*supra*, pp. 9 ss.).

que, a la vez, proyecta el horizonte de sentido de su propio poder-ser (*Seinkönnen*) y tener-que-ser (*Zuseinhaben*). Por tanto, y según Gadamer, la verdad de la interpretación no consiste en la verdad de la aproximación progresiva y metódica al ideal de la objetividad, sino en la verdad de la apertura del sentido (*Sinneröffnung*), que resulta de la «fusión de horizontes» del presente y el pasado en la situación histórica. Ciertamente, esta verdad de la mediación de la tradición, que corresponde al *hic et nunc*, como exige la «conciencia histórica-efectiva», procede de una interpretación que sobrepasa reflexivamente la auto-comprensión del pasado; pero, al mismo tiempo, tiene que corresponder a una comprensión finita de la situación y de sí mismo, y de ahí que sea incapaz de sobrepasar definitivamente el pasado. En esta medida, el presente no puede «comprender mejor» el pasado «de lo que él se comprendió a sí mismo», sino únicamente de un modo distinto⁹⁹.

Si comparamos esta *posición hermenéutico-existencial* de Gadamer con la *teoría de la interpretación del pragmatismo semiótico*, confirmaremos, en primer lugar, el *cientificismo metacientífico* de la teoría peirceana de la interpretación, que ya hemos analizado. Peirce ya no presupone una «conciencia en general» como sujeto trascendental de la verdad objetiva, ni siquiera para la ciencia natural, sino que, más bien, basa en el proceso histórico del acuerdo en la comunidad de los científicos incluso la posible objetividad de la ciencia natural, de modo semejante a lo que K. Popper hará posteriormente. Sin embargo, Peirce supone que precisamente este proceso del acuerdo, si no fuera perturbado, produciría *in the long run* aquel *consensus omnium* que corresponde semióticamente a la «conciencia trascendental en general» y que garantiza la objetividad. Según Peirce, gracias a la relación –regulada por la «máxima pragmática»– que todo acuerdo sobre el sentido guarda con la posible experiencia experimental, toda comprensión del sentido *qua* interpretación de los signos, alcanzaría también la verdad intersubjetiva que le es accesible, mediante el consenso de los científicos referido a su materia. Royce supera esta *limitación cientificista de la problemática del acuerdo* en favor de la mediación hermenéutica de la tradición, en el más amplio sentido. Pero, igual que Hegel, Royce considera la mediación de la tradición en la comunidad de interpretación como un proceso teleológico de autoconocimiento humano, cuyo progreso no se conecta –como en Peirce– con su perfeccionamiento virtual mediante un principio regulativo, sino que está garantizado por un sistema absoluto y actualmente infinito

⁹⁹ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, 1960, p. 280.

de autorepresentación del espíritu⁶⁰. De aquí se desprende que, por una parte, el hegeliano Royce⁶¹ haya sido el primero en destacar la convergencia de problemas que existe entre la semiótica pragmática que asumió y la hermenéutica de las ciencias del espíritu; por otra parte, el mismo Royce —como idealista absoluto— parece encontrarse mucho más alejado de la hermenéutica gadameriana de la situación que del pragmatismo⁶².

Dada la complejidad de la situación, dejemos momentáneamente en segundo plano la relación existente entre la hermenéutica postexistencial de Gadamer y la certeza reflexiva del idealismo absoluto, e intentemos determinar con más precisión *qué impide a la hermenéutica en general supeditarse al principio regulativo peirceano de la aclaración del sentido*, que parece garantizar el progreso de la interpretación hacia la objetividad metacientífica.

Una semiótica pragmática ampliada tendría que ofrecer respuesta a esta pregunta, puesto que tiene en cuenta una relación con la praxis que permite, en la conversación cotidiana y en la interpretación de la transmisión cultural, un acuerdo acerca del sentido que no está ligado a la experiencia experimental, reproducible frecuentemente por sujetos intercambiables. El ejemplo más sencillo sería el de un diálogo entre dos interlocutores que no intercambian entre sí estados de cosas, sino que se manifiestan mutuamente sus intenciones voluntarias⁶³. En el diálogo, un interlocutor tendría en cuenta desde el principio la reacción que cabe esperar del otro a la hora de proyectar su propio discurso, dándole sentido de este modo, y el otro interlocutor entenderá este discurso desde la perspectiva de que algo puede conseguirse de esta relación mutua. Ambos interlocutores aclaran el sentido de sus respectivas expresiones, ante

⁶⁰ Royce ilustra la posibilidad de pensar un tal sistema, entre otras cosas, mediante un mapa que se representa a sí mismo como un mapa que se representa a sí mismo y así sucesivamente *ad infinitum*, y compara la autoconciencia con un mapa semejante (cf. «The One, the Many and the Infinite», apéndice a *World and the Individual*, Nueva York y Londres, 1900/1).

⁶¹ Esta característica es aplicable a Royce sólo con grandes restricciones; a pesar de ello, explica suficientemente el cambio de acento hacia la problemática de la historia (del espíritu) y de la sociedad, que distingue a Royce de Peirce.

⁶² Esta impresión es confirmada por el desarrollo del pragmatismo americano posterior a Peirce, que no asume el «pragmatismo» esotérico (cuasi-filosófico-trascendental) de Peirce, sino más bien el pragmatismo situacional del sentido común, que él había sugerido en *The Fixation of Belief* (vid. *supra*). Este pragmatismo finitista del psicólogo W. James y del pedagogo social J. Dewey constituye, en varios aspectos, el equivalente americano de la hermenéutica existencial europea.

⁶³ Tenemos que añadir complementariamente que, en rigor, es impensable diálogo alguno sin incluir como componentes la confrontación de voluntades y la correspondiente estrategia del uso retórico del medio lingüístico.

todo, a la luz de la praxis que se puede esperar y que es irrepetible, ya que cambia la situación de modo irreversible: a la luz de su «interacción»⁶⁴ y las posibles experiencias que le son inherentes. De este modo, las expresiones lingüísticas mismas no son vehículos, que pueden recitarse a discreción y que expresan un sentido cuya interpretación es universalmente aceptada; por el contrario, son partes integrantes de la praxis irreversible de la interacción^{64a}.

Sin embargo, podría objetarse que esta aclaración del sentido, conseguida a la luz de la interacción irreversible, sólo puede lograr validez racional si está mediada por la relación con una posible acción racional-teleológica; una relación válida para cualquiera en cualquier momento. Cada uno de los interlocutores de una comunicación ligada a la interacción tiene razones, en cierto modo, para explicar el posible sentido racional —y en contraste, en cambio, las intenciones posiblemente irracionales⁶⁵— de sus propias acciones lingüísticas y de la reacción comportamental que puede esperar del otro, con ayuda de una teoría de los juegos de las posibles estrategias para imponer la propia voluntad. De este modo, reduciríamos el problema de la interpretación del sentido a experimentos mentales, como exige la «máxima pragmática» de Peirce, incluso en el caso de la confrontación de voluntades ligada a la praxis irreversible.

Sin embargo, esta argumentación —cientificista en sentido amplio— ignora el auténtico *aspecto fundamental de un diálogo que depende de la interacción*: parte del presupuesto tácito —metódicamente solipsista— de que el acuerdo práctico entre sujetos puede (o tiene que) presuponer ya siempre la comprensión del yo y la correspondiente voluntad de autoafirmación de los interlocutores individuales, como instancias que se proponen fines: bajo este presupuesto, el acuerdo sólo puede concebirse como un intento de manipulación recíproca e instrumental para alcanzar los fines propuestos por la voluntad de autoafirmación. Pero contra este supuesto tan antiguo y profundamente enraizado en la filosofía tradicional del sujeto, se alza un hecho empíricamente comprobado: el niño sólo adquiere la

⁶⁴ No utilizamos aquí «interacción» en el sentido de acción recíproca entre dos objetos, como es usual, sino en el sentido de acción recíproca, posible sólo entre sujetos, anticipando la reacción del otro. Cfr. al respecto J. HABERMAS, «Arbeit und Interaktion», en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968, pp. 9-47.

^{64a} Las relaciones mencionadas aquí y más adelante se pueden analizar más concretamente con ayuda de la teoría de los actos de habla desarrollada por Austin y Searle. Cfr. a tal efecto también UZ MAAS y Dieter WUNDERLICH, *Pragmatik und sprachliches Handeln*, nota 9.

⁶⁵ Compárese con el proyecto weberiano de una hermenéutica de la acción racional-teleológica.

comprensión del yo y la orientación correspondiente de sus intenciones voluntarias hacia posibles fines, mediante el aprendizaje del lenguaje y mediante la socialización, que se inicia en el contacto con la madre. Así pues, el niño no es desde el principio un yo-sujeto de posibles objetivaciones y de técnicas instrumentales (entre las que contaría, incluso, el uso del lenguaje), sino que sólo se adueña de sí mismo y de los posibles fines de las técnicas instrumentales, identificándose con un rol que se le adjudica en la comunidad de interacción y comunicación lingüística.

Esta *identificación con el rol*, lograda en virtud de la comunicación lingüística y de la interacción, supone una *génesis de hábitos*⁶⁶, que no podemos reducir a la formación de «*habits*» en el sentido de la «*máxima pragmática*» (aunque sólo ella pueda permitir que se originen aquellos hábitos de los que el último Peirce esperaba la racionalización del universo, en el sentido de un «*evolutionary love*» dirigido al «*ultimate good*»⁶⁷). Indudablemente, la identificación con un rol social estabiliza la acción recíproca, pero no en el sentido de las *reglas «si-entonces»*, *propias del comportamiento racional-teleológico* (tal vez, de la manipulación ajena), sino en el sentido de *normas internalizadas de la interacción social*, que ya se presuponen en todo comportamiento racional-teleológico. Y cada palabra del lenguaje aprendido en el proceso de socialización, no es sólo ni primariamente un instrumento con el que el interlocutor individual de la comunicación pueda alcanzar la meta de su discurso sino, ya previamente, la encarnación de normas institucionalizadas de la interacción social y, además, el resultado de un acuerdo milenario sobre el sentido normativamente vinculante de las cosas y las situaciones. De este modo, para una comunidad de comunicación el lenguaje en su conjunto es ya siempre la «*institución de las instituciones*», como ya sabían los humanistas, guardianes de la secreta filosofía de la retórica⁶⁸.

Pero el lenguaje, como forma de vida históricamente configurada de una sociedad determinada, no es sólo la «*institución de las instituciones*» normativamente vinculante; en tanto que medio autorreflexivo⁶⁹ para el acuerdo ilimitado (especial-

⁶⁶ Cf. al respecto G. FUNKE, *Transzendental-phänomenologische Untersuchung über «universalen Idealismus», «Intentionanalyse» und «Habitusgenese»*, Padova, 1957.

⁶⁷ Cf. *supra*, nota 53.

⁶⁸ Cf. mi estudio *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963.

⁶⁹ Esto puede decirse del lenguaje ordinario en contraste con el lenguaje formalizado.

mente para la traducción de un lenguaje a otro) es, a la vez, la «metainstitución» de todas las instituciones consolidadas dogmáticamente. Como *metainstitución*, es instancia crítica de todas las normas sociales no reflexionadas; en cuanto *metainstitución* de todas las instituciones, es ya siempre una instancia normativamente vinculante, que no abandona a los individuos en manos de la arbitrariedad de sus razonamientos subjetivos⁷⁰, sino que, mientras mantengan la comunicación, les obliga a concordar intersubjetivamente en normas sociales. Ciertamente, esta virtual fuerza vinculante de la comunicación crítica, como institución de la configuración ilimitada de la sociedad, existe sólo cuando y mientras que el sentido de los signos lingüísticos utilizados en ella permanezca ligado a la praxis y a la experiencia posibles. En esta medida, se confirma el enfoque de una semiótica pragmática ampliada. Pero la praxis a que aludimos y su conexión con la experiencia no son las que corresponden a los experimentos repetibles por cualquier hombre en cualquier momento, sino que pertenecen a la interacción única y arriesgada; es decir, al cambio (o consolidación) de la situación social. Y existen razones para suponer que pierde su función un lenguaje cuyos símbolos no pueden acreditar que tienen sentido, no sólo a la luz de una posible praxis técnica de experimentadores intercambiables, sino a la luz de las posibles experiencias de la interacción histórica. (Esto solo bastaría para explicar el destino de un juego lingüístico vacío, como el que Wittgenstein imaginó para la metafísica.)

Tras estas reflexiones, deberíamos ser capaces de determinar con más precisión la relación que existe entre la semiótica pragmática, como teoría de la interpretación, y la hermenéutica en sentido gadameriano, y de responder a la pregunta planteada inicialmente por el sujeto de la interpretación de los signos, en términos de una hermenéutica trascendental.

Ante todo, es evidente por qué una hermenéutica orientada en la dirección de las ciencias del espíritu, y que concibe la interpretación de los símbolos, en su más amplio sentido, como función de la mediación histórica de la tradición, no puede vincularse a la «máxima pragmática» para aclarar el sentido. Desde la perspectiva de la hermenéutica, este método para aclarar el sentido (de igual modo que el «operacionalismo» bien entendido), en tanto que *caso límite metacientífico de la comprensión del sentido*, se presenta como un intento de relacionar todo sentido con operaciones y experiencias ligadas con él, que cualquier sujeto aislado puede llevar a cabo en cual-

⁷⁰ Cfr. mi crítica a «Philosophie der Institutionen» de A. GUTHEN, en *Philos. Rdsch.*, 10 (1962), pp. 1-21 (cfr. vol. I, pp. 191 ss.).

quier momento, independientemente de su interacción histórica con otros; operaciones y experiencias que, por tanto, son intersubjetivas *a priori*, es decir, objetivas. En esto consiste el empeño básico de toda ciencia empírico-analítica progresiva («*Science*») por hacer del acuerdo intersubjetivo algo superfluo para el futuro, mediante un acuerdo último y, de este modo, establecer de una vez por todas las condiciones de posibilidad y validez de las teorías comprobables lógicamente y empíricamente. (El ideal de este acuerdo último metacientífico —el sueño originario del empirismo lógico— consistiría en sustituir bruscamente el lenguaje ordinario históricamente constituido, incluyendo el lenguaje científico comprobado experimentalmente y desarrollado a partir del ordinario, mediante un lenguaje-cálculo universal, que garantiza la no-contradicción y sea, a la vez, aplicable pragmático-experimentalmente.)

Sin duda, incluso este caso límite de la comprensión hermenéutica del sentido está sujeto, en cuanto tal, a la ley básica de la mediación histórica de la tradición: toda aclaración del sentido presupone una precomprensión expresada en lenguaje ordinario, en la que se relaciona toda explicación detallada mediante sus condiciones de adecuación. Esta ley hermenéutica fundamental rige el «círculo», ya mencionado, de la aclaración pragmático-operacionalista del sentido (círculo también perceptible en la construcción de lenguajes científicos formalizados, como presupuesto recíproco del lenguaje preciso —en tanto que explicación parcial del lenguaje ordinario— y del lenguaje ordinario histórico, con cuya ayuda tenemos que interpretar el lenguaje construido como una forma más precisa del lenguaje científico y tenemos que relacionarlo con la experiencia experimental). Cualquier aclaración pragmatista u operacionalista del sentido que resulte acertada constituye, en cierto modo, un tránsito, incluso histórico, desde la mediación histórica de la tradición de la comunidad interpretativa que pertenece a la interacción, hasta la claridad de los conceptos ligados a la experiencia experimental, claridad que es indiferente a la historia^{70a}.

^{70a} A este tránsito de un acuerdo sobre el sentido, orientado metacientíficamente, corresponde el tránsito —estructurado justamente del modo opuesto— desde el lenguaje científico-técnico, especializado y operacionalizado, al lenguaje ordinario de una «opinión pública» instruida. Y este último tránsito es el único capaz de insertar los resultados de la «*Science*» y la «*Technology*» en el horizonte político-moral de una formación democrática de la voluntad. Realizar constantemente este tránsito podría muy bien considerarse como la tarea específicamente moderna de las ciencias hermenéuticas del acuerdo, antes que la aclaración pragmatista y operacionalista del sentido. Cfr. K. O. APPEL, «*Wissenschaft als Emanzipation?*», en *Ztschr. f. allg. Wissenschaftstheorie*, Nr. 2, Düsseldorf, 1970.

Sin embargo, de acuerdo con la precomprensión adecuada de la tradición, que es siempre necesaria, sólo tiene sentido pretender un tránsito semejante en aquellos conceptos o expresiones lingüísticas que están contruidos por sí mismos sobre una interpretación operacional. De ahí que, por ejemplo, se intente aclarar los conceptos de «espacio» y «tiempo», como conceptos fundamentales de la ciencia natural, a la luz de posibles mediciones; que incluso se relacione la interpretación de las más antiguas construcciones conceptuales de la historia de la ciencia con el ideal del esclarecimiento operacional, y que también se midan las intenciones con sentido de los autores, utilizando este ideal. El mismo procedimiento tendría también sentido en las ciencias sociales, en el caso de los conceptos de disposiciones como, por ejemplo, «inteligencia» (especialmente, el promedio de inteligencia de un grupo social), «agresividad», «prestigio social» y otros semejantes; aunque el acuerdo previo sobre los criterios de la operacionalización tendría que exigir un compromiso histórico-social, a diferencia del acuerdo previo de los científicos de la naturaleza. Conceptos tales como «nivel de vida», «nivel de desarrollo de las fuerzas productivas» o bien «estado de derecho», nos remiten por sí mismos a criterios de comprobación empírica, que dependen de la interacción histórica irreversible y de la comunicación, y que influyen nuevamente en ellas de modo irreversible. Pero, por último, sólo podemos mostrar que tienen sentido conceptos como «libertad», «justicia», «felicidad», «dignidad humana» y otros semejantes, relacionándolos con la praxis en la que tradicionalmente está comprometida una comunidad histórica de interpretación, o a la que ella misma se obliga mediante un compromiso emancipatorio.

Queda, pues, patente de hecho que el sujeto mismo de la interpretación íntegra de los signos, tal como tenemos que presuponerlo para las ciencias hermenéuticas del espíritu, es histórico, como presumen Heidegger y Gadamer. Siguiendo la línea de la semiótica peirceana, podemos decir que consiste en la *comunidad de interpretación de una comunidad ilimitada de interacción*. Esta comunidad puede reducirse a sí misma a la comunidad de los científicos experimentadores, sólo en el caso en que no pretendan llevar adelante el mundo como historia mediante una praxis comprometida, sino sólo transformar el saber nomológico acerca del mundo como cosmos en poder técnico mediante comprobación experimental. Para hablar con Peirce, este poder habitual, como tal, representa sin duda un modo de racionalizar el universo; pero si esta racionalización instrumental responde o no al «amor evolutivo», al «bien último», es una cuestión que depende de otra: si la comunidad histórica de

interacción entre los hombres es o no capaz de poner la racionalización instrumental al servicio de la autoliberación, hacia una comunidad, crítica e ilimitada, de interpretación. La alternativa cientificista a esta perspectiva podría consistir en lograr una autoestabilización del hombre, análoga a la instintiva, utilizando la manipulación cibernética⁷¹ que, en definitiva, no es controlada por ninguna comunidad humana de acuerdo.

A mi juicio, en este momento debemos completar nuestra respuesta a la pregunta por la relación entre la hermenéutica desarrollada por Gadamer a partir de la tradición alemana y la semiótica pragmática. En primer lugar, defenderemos la legitimidad de la hermenéutica inspirada en la analítica existencial, frente a la reducción cientificista del problema de la mediación histórica de la tradición, distinguiendo entre la praxis y la experiencia científico-técnicas y la praxis y la experiencia de la interacción. Pero, desde la perspectiva de la semiótica *peirceana*, que hemos ampliado como exige la comunidad histórica de interacción, debemos poner de nuevo críticamente en cuestión la tradición posthegeliana de la hermenéutica alemana, incluyendo la hermenéutica existencial. Las siguientes preguntas se dirigen especialmente a Gadamer, porque compendia esta tradición:

¿Basta con analizar la aclaración del sentido *qua* mediación de la tradición como un acontecer de la «fusión de horizontes», ligado a la situación y que, como «juego» abandonado a la «productividad del tiempo» producirá un resultado siempre distinto de la «aplicación» práctica?

¿Basta con inferir únicamente a partir del análisis de la «historicidad» de la comprensión, como un postulado cuasi-metodológico⁷², la necesidad de la «conciencia histórico-efectiva»?

Dicho con mayor precisión: el intérprete, que toma conciencia de su propia función en el proceso de interpretación, entendido como «conciencia histórico-efectiva»; que sabe, por tanto, que es inevitable «aplicar» su comprensión a la praxis histórica, ¿no tiene que conectar su actividad con el posible acuerdo en una comunidad de interacción?

¿No precisa en esta situación un principio regulativo, metodológicamente relevante, de tal modo que su actividad interpretativa se conecte con un posible progreso ilimitado; es decir, en último término, con el valor límite ideal de una verdad absoluta de la interpretación?

⁷¹ Esto constituiría, en cierto modo, la apoteosis tecnocrática del pragmatismo peirceano, siguiendo la línea de la antropología y filosofía social de A. Gehlen.

⁷² Particularmente en la controversia con E. Betti (cfr. E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübinga, 1962, nota 118) subraya Gadamer que no propone «método alguno», sino que describe «lo que es». Sin embargo, no podemos ignorar que existe una invitación implícita a considerar, como necesaria para la interpretación, la conexión histórica del intérprete con el *interpretandum* —ya que ésta determina la «precom-

A mi juicio, estas preguntas, características de una lógica normativa de la investigación imbuida del espíritu de la semiótica *peirceana*, se presentan reiteradamente aunque no reduzcamos nuestra concepción del progreso en la interpretación —tal como exige un pragmatismo científico— a una aclaración del sentido ligada a la posible experiencia experimental y al «*knowing how*» tecnológico. Si en lugar de la comunidad interpretativa de los experimentadores, limitada científicamente, consideramos a la comunidad histórica de interacción como sujeto de la interpretación* de los signos, entonces me parece que también aquí podemos hallar un principio regulativo del posible progreso ilimitado, a pesar de que la interpretación esté ahora entrelazada de forma irreversible con una actividad que cambia la situación. Tal principio regulativo se encuentra, a mi juicio, en la *idea de la realización de una comunidad ilimitada de interpretación que quien argumenta, en general, (es decir, quien piensa) presupone implícitamente como instancia ideal de control*. Si nos percatamos de que no existe correspondencia alguna entre la comunidad real de comunicación, presupuesta por cuantos argumentan en una situación finita, y el ideal de la comunidad ilimitada de interpretación, sino que la primera está sujeta a todas las limitaciones de la conciencia y de los intereses del género humano, dividido en naciones, clases, juegos lingüísticos y formas de vida, surgirá a partir del *contraste entre el ideal y la realidad de la comunidad de interpretación el principio regulativo del progreso práctico, con el*

prensión— y, por tanto, a desarrollar una «conciencia histórico-efectiva» en relación con el *interpretandum*, y esta invitación implícita solo puede entenderse como normativamente relevante. Si lo negáramos, la inclusión «ontológica» de la interpretación en una «teoría del juego» (GADAMER, *op. cit.*, pp. 97 ss.) se aproximaría peligrosamente a una descripción objetivista de corte behaviorista (como, por supuesto, sugiere también la teoría wittgensteiniana del juego lingüístico). Sólo podemos concebir ontológicamente el proceso interpretativo histórico de la mediación de la tradición, que no está sometido únicamente a leyes —como los procesos explicables de la naturaleza— sino que tiene que ser continuado responsablemente por nosotros (y sólo por esto es «incomprensible»), si el concepto filosófico expresa también un compromiso normativo, metodológicamente relevante. Esto lo ha comprendido muy bien el Peirce tardío, cuando en la cuarta fase de su pensamiento (1902 ss.) establece, como correctivo a la tendencia naturalista de su primer pragmatismo (2.ª fase), e incluso a su cosmología de la evolución (3.ª fase), una *lógica normativa de la investigación*, que recurre al kantismo de su primera fase. A mi juicio, incluso la «metética» de la escuela de Oxford (de igual modo que la teoría ahistórica de los juegos lingüísticos del segundo Wittgenstein, de la que parte) omite el hecho de que, en rigor, no se pueda describir de un modo neutral —como una función— un acontecimiento comprensible, que tiene su lugar concreto en la historia que debemos llevar adelante. La teoría del juego y la ontología funcionalista descansan en una abstracción, que debe ser superada en una hermenéutica de la integración histórica.

que podría y debería estar enlazado el progreso en la interpretación. Por tanto, la hermenéutica normativa no necesita poner en manos de un historicismo relativista la relación innegable de la interpretación con un sujeto en sí mismo histórico que, mediante su interpretación, altera la situación de un modo irreversible; antes bien, esta relación puede concebirse como una dimensión del posible progreso en la línea del acuerdo intersubjetivo.

El ideal de un acuerdo ilimitado —que es relevante en la práctica para la comunidad de interacción— en tanto que principio metódicamente relevante de la hermenéutica, eliminaría también, a mi juicio, un malentendido: creer que la reflexión sobre la aplicación de la interpretación, realizada históricamente, tendría que poner en juego *eo ipso* una comprensión subjetivamente actualizadora, frente a una comprensión histórico-objetiva de la tradición¹¹. Porque la construcción de la comunidad ilimitada del acuerdo incluye también precisamente las intenciones («sentido del texto» y «sentido del autor») de cuantos, distantes en espacio y tiempo, participan en la comunicación; y es un deber para un método interpretativo aplicado conscientemente dificultar, en determinadas circunstancias, la aplicación al presente, en beneficio de un acuerdo ilimitado. (Aquí radica, sin duda, la tarea específica de las ciencias del espíritu histórico-filológicas, que les vincula a la función práctico-vital del intérprete de lenguas extranjeras, pero les distingue de forma hermenéuticamente relevante de la tarea del juez, el predicador o el «intérprete» artístico —por ejemplo, el director de cine o de orquesta.)

Por otra parte, el postulado de un acuerdo ilimitado nos obliga totalmente a eliminar por último —como exige Gadamer— la «abstracción hermenéutica» de la verdad o del carácter éticamente vinculante de la tradición, a pesar de que tal abstracción resulte útil en un estricto sentido metodológico. Porque el acuerdo ilimitado como meta no sólo exige eliminar los obstáculos que el intérprete pueda poner al acuerdo. Si concebimos la «anticipación de la perfección» (Gadamer), con la que tiene que empezar cada interpretación del texto, como anticipación de la verdad, entendida como un posible *consensus omnium*, entonces la frustración de tal anticipación debe también legitimarnos para descubrir las razones del fracaso del acuerdo comprendiendo críticamente el carácter histórico-socialmente limitado del *interpretandum*, o de su autor o autores. A mi jui-

¹¹ No consideraremos aquí hasta qué punto este reproche afecta a la hermenéutica existencial (Heidegger, Bultmann, «Gadamer?») y, de este modo, establece un paralelo entre ella y el pragmatismo popular. Cfr. E. Berti, *op. cit.*

cio, la meta del acuerdo ilimitado —y esto significa también la eliminación de todos los obstáculos del acuerdo— nos legitima, incluso, para suspender provisionalmente el acuerdo hermenéutico con el *interpretandum* y para recurrir, en su lugar, a las «explicaciones» causales o estadísticas de las ciencias sociales empírico-analíticas⁷⁴. Estos métodos son legítimos dentro del marco hermenéutico-trascendental del acuerdo universal, como complemento crítico-ideológico de los métodos hermenéuticos, siempre que la explicación no se convierta en fin en sí misma, sino que reconozca —como punto de partida— que *podría* transformarse en una autocomprensión profundizada reflexivamente de quienes participan en la comunicación⁷⁵. (Ciertamente, en este caso los autores de los textos transmitidos no tienen que suministrar la verificación hermenéutica de esta suposición, pero sí deben hacerlo sus virtuales interlocutores en el acuerdo quienes, desvelando las motivaciones coactivas, aprenden a comprenderse a sí mismos mejor de lo que se comprendían antes.)

A mi juicio, con ayuda de este *principio regulativo, consistente en una comunidad ilimitada de interpretación, que se realiza a sí misma teórica y prácticamente in the long run*, hacemos justicia más radicalmente que Gadamer⁷⁶ al concepto hegeliano de la comprensión, entendido como autopenetración del espíritu que se supera reflexivamente, frente al postulado de Schleiermacher y Dilthey de una reproducción idéntica de la producción espiritual ajena. Así es, a pesar de que tengamos que aplazar la meta de la interpretación a un futuro infinito y que no confiemos su realización a una filosofía autosuficiente, sino a una mediación entre experiencia hermenéutica y praxis interactiva, guiada filosóficamente. Sin embargo, si es posible —e incluso imprescindible— establecer el principio regulativo de una verdad absoluta del acuerdo en una comunidad ilimitada de interpretación e interacción, es también innegable entonces que, en cierto modo, la autoconciencia crítica es ya capaz de considerar vigente, frente a sí misma como conciencia empírica y finita, a la comunidad ilimitada; siempre que la autoconciencia

⁷⁴ Cfr. mi artículo «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik», en *Wiener Jb. f. Philosophie* I (1968), pp. 39 ss. (Cfr. *supra*, pp. 114 ss.). Además, J. HILBERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968, Parte III.

⁷⁵ A mi juicio, con este postulado P. Winch (vid. *supra*, nota 38) está en lo cierto frente a toda sociología naturalista, aunque su exigencia de comprender las culturas ajenas o pasadas sólo en el sentido de los juegos lingüísticos que actualmente les corresponden, no satisfaga ni la exigencia hermenéutica de la «lusión de horizontes» (Gadamer) ni la de una crítica de las ideologías con propósito emancipatorio (cfr. al respecto mi crítica en «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie...», *supra*, pp. 84 ss. e *infra*, pp. 238 ss.).

⁷⁶ Cfr. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 161.

cia crítica no se entienda según el método solipsista, sino como miembro y representante de una comunidad ilimitada de interpretación. Aun cuando no podamos sustituir el diálogo de la comunidad ilimitada de interpretación por el monólogo de un pensador⁷⁷, la reflexión filosófica puede alcanzar —con ayuda del lenguaje ordinario, que es su propio metalenguaje⁷⁸— el nivel adecuado para anticipar formalmente la meta y defenderla en cualquier momento. Me parece que, sólo asegurando este logro de la reflexión, puede la filosofía comprender la pretensión de validez universal de sus propias proposiciones y ponerla en vigor con sentido.

Con esta tesis retornamos de nuevo, para concluir, a la respuesta de Royce ante la pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos. Royce no pudo mediar suficientemente el idealismo absoluto de la comunidad ilimitada de interpretación, que se sabe a sí misma en la autoconciencia infinita, con el pensamiento nuclear del pragmatismo, según el cual la explicación del sentido depende de la posible praxis real y de la experiencia correspondiente⁷⁹. Fue G. H. Mead, discípulo de Royce y de W. James⁸⁰, quien introdujo por vez primera en el pragmatismo la idea de una expectativa de experiencia posible, no ligada a operaciones experimentales repetibles, sino a la interacción; idea que anteriormente relacionamos con la «comunidad de interpretación» de Royce. Sin embargo, Mead ya no conectó su propuesta con la problemática hermenéutico-transcendental de Royce, sino con la teoría evolucionista de Darwin y con el pragmatismo «naturalista» de J. Dewey. Sus discípulos (por ejemplo, su editor Ch. W. Morris) le consideraron como «behaviorista social», aunque explicó la conducta mediante la situación de la comunicación intersubjetiva, antes que reducir la situación de intersubjetividad a conducta objetivamente descriptible⁸¹. El interaccionismo y el pragmatismo social de Mead se convirtieron en la filosofía secreta de la psicología social americana; por el contrario, la hermenéutica

⁷⁷ Cfr. la crítica de Gadamer a Hegel, *op. cit.*, p. 351.

⁷⁸ Cfr. mi colaboración «Sprache und Reflexion» (*Akten des XI. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Viena, 1968; vol. III, Viena, 1969) e *infra*, pp. 297 ss.

⁷⁹ En sus últimos años, Royce (1855-1916) se esforzó con entusiasmo por conseguir los escritos póstumos de Peirce, adquiridos por Harvard en 1914, e intentó ya en aquellos tiempos organizar una edición. Cfr. W. F. KERNAN, «The Peirce Manuscripts and Josiah Royce», en *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, vol. I (1965), pp. 90 ss.

⁸⁰ Cfr. G. H. MEAD, *Mind, Self and Society*, ed. por Ch. W. Morris, Chicago, 1934.

⁸¹ Cfr. J. HABERMAS, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», *fasc. 5 de Philos. Rundschau*, Tubinga, 1967, pp. 69 s.

transcendental de Royce fue olvidada junto con la filosofía idealista. De ahí que la filosofía americana no llegara a sintetizar los dos enfoques que –como he intentado mostrar– hubieran podido completar la respuesta peirciana a la pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos, alumbrando una respuesta definitiva.

LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN COMO PRESUPUESTO TRASCENDENTAL DE LAS CIENCIAS SOCIALES

I. TESIS PROGRAMÁTICAS

En rigor, el título del presente trabajo debería ser el siguiente: «El juego lingüístico trascendental de la comunidad ilimitada de comunicación como condición de posibilidad de las ciencias sociales.» Con este título quiero esbozar, desde un comienzo, dos tesis:

1) Frente a la lógica de la ciencia (*«Logic of Science»*), dominante hoy en día, considero que toda teoría filosófica de la ciencia debe responder a la pregunta kantiana por las condiciones trascendentales de posibilidad y validez de la ciencia.

2) Sin embargo, frente a los defensores de un kantismo ortodoxo, considero también que, hoy en día, la respuesta a la pregunta kantiana no nos remite a la filosofía kantiana de una «conciencia en general» trascendental. Antes bien, creo que la respuesta a la pregunta por el sujeto trascendental de la ciencia debe estar mediada por la auténtica adquisición de la filosofía en este siglo: por el reconocimiento del valor trascendental del lenguaje y, por tanto, de la comunidad lingüística.

No creo que la pregunta por las condiciones trascendentales de posibilidad y validez de la ciencia se identifique con la cuestión de la posible *deducción* de teoremas en el marco de un sistema axiomático, que tenga que fundamentarse nuevamente a sí mismo. No creo, por tanto, que esta pregunta deba conducirnos a un *círculo lógico*, a un *regressus ad infinitum* o a establecer *dogmáticamente* principios últimos¹.

¹ Sobre esta tesis del llamado *racionalismo crítico*, vid. H. AUBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga, 1969².

Tampoco creo que el planteamiento trascendental tenga que reducirse —como en el mismo Kant— a «justificar» la construcción clásica de la teoría física o de la geometría euclídea²; aunque, aún suponiendo tal restricción, sigue siendo relevante siempre que a la vez relativicemos gnoseoantropológicamente la idea de lo *a priori*³. A mi juicio, vista la transformación que realmente ha sufrido la problemática gnoseológica, convirtiéndose en problemática analítico-lingüística, más bien es necesaria una *radicalización cartesiana del planteamiento trascendental*, que ciertamente no permita —como todavía E. Husserl— reducir la pregunta por la *validez del sentido* a la pregunta cartesiana por la *evidencia de mi conciencia*.

Que la *evidencia de la conciencia* en sentido cartesiano, kantiano, e incluso husserliano, es insuficiente para justificar la *validez del «conocimiento»*, queda patente, por ejemplo, en el problema de la validez *a priori* de la geometría euclídea en sentido kantiano o de las llamadas «proposiciones sobre el color» en sentido husserliano. Por una parte, es muy plausible que los axiomas de la geometría euclídea y las «proposiciones sobre el color» («lo que es verde no es rojo» o «lo coloreado es también extenso») sean *proposiciones sintéticas a priori*, puesto que podemos *pensar* de otro modo los correspondientes estados de cosas sin contradecirnos, pero no podemos *representárnoslos* de otro modo. Esta constatación fenomenológica y gnoseoantropológica se apoya en mi evidencia intuitiva ante los fenómenos individuales; pero, precisamente por ello, no basta para fundamentar la *validez intersubjetiva a priori* de la geometría euclídea y de las proposiciones de color. Para ello es necesario, además, que mi evidencia intuitiva esté vinculada a un «juego lin-

² En esta reducción apoyan K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, Londres, 1965, pp. 190 ss., y St. KÖRNER, «The Impossibility of Transcendental Reductions», en *The Monist* 51 (1967), y «Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der Naturwissenschaften», en *Kant-studien* 56 (1966), su rechazo de la fundamentación trascendental.

³ Esto queda patente en la «reconstrucción» que P. LORENZEN, *Methodisches Denken*, Frankfurt, 1968, pp. 120 ss., enlazando con H. Dingler, hace de la fundamentación kantiana *qua* «protofísica», que ha sido efectivamente confirmada y —a la vez— relativizada por C. F. v. Weizsäcker en la línea de un «apriorismo metodológico» (cfr. «Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants», III, 3, en *Weltbild der Physik*, Stuttgart, 1958). A mi juicio, una fundamentación gnoseoantropológica de la complementariedad entre el «*a priori* corporal» y el «*a priori* de la reflexión» podría resolver esa aparente dificultad de una filosofía trascendental renovada: la validez protofísica de la geometría euclídea y de la física clásica, como *a priori metódico de la acción*, podría explicarse mediante el *a priori* del compromiso céntrico corporal (de la mediación del conocimiento por la praxis), y la posibilidad de objetivar y relativizar el *a priori* metódico podría explicarse mediante el *a priori* excéntrico de la reflexión (cfr. provisionalmente K. O. APEL, «Das Leibapriori der Erkenntnis», en *Archiv f. Philos.* 12 (1963), pp. 152-72).

güístico» mediante reglas semántico-pragmáticas; es decir, que se constituya como «paradigma» del juego lingüístico, en el sentido del segundo Wittgenstein. Sólo entonces la *evidencia de mi conciencia* se convierte, mediante acuerdo lingüístico, en *validez a priori de enunciados para nosotros* y puede considerarse, por tanto, como conocimiento vinculante *a priori*, en el sentido de la teoría consensual de la verdad. Erigiendo como paradigma de juego lingüístico —implícita o explícitamente— la evidencia de mi conciencia, se determina en cierto modo para la comunidad de comunicación e interpretación el *sentido argumentativo* de la certeza representativa de cada conciencia. La determinación del sentido en la *síntesis comunicativa de la interpretación* —no ya síntesis de la apercepción— constituye el «punto supremo» (Kant) de una filosofía trascendental transformada semióticamente.

A mi juicio, una filosofía trascendental moderna reflexiona, primariamente, sobre el sentido de la argumentación en general y, por consiguiente, también sobre las implicaciones de dicho sentido. Sea cual fuere la posición de quien argumenta, esto constituye para él evidentemente *lo último, lo irrefragable*. Junto con la argumentación (y esto significa, incluso, junto con cualquier duda por radical que sea que, en cuanto duda, tenga *sentido*), el que argumenta ha establecido y reconocido implícitamente los presupuestos trascendentales de la teoría del conocimiento y de la teoría de la ciencia: el juego lingüístico trascendental de una comunidad crítica e ilimitada de comunicación. Tomando a Kant como punto de partida, podríamos decir lo siguiente: en la «síntesis de la apercepción», en la que el yo pone a su objeto y —al mismo tiempo— se pone a sí mismo como pensante, el yo se ha identificado a la vez con la comunidad trascendental de comunicación, que es la única que puede confirmar la validez del sentido de su autoconocimiento y de su conocimiento del mundo. Sin este presupuesto trascendental, sobre el que Kant y Fichte no reflexionaron, el *conocimiento* no podría convertirse en *argumento*; conservaría en cierto modo el *status* de certeza vivencial, ciega para el sentido, como la vivencia de dolor meramente privada que, según Wittgenstein, puede «suprimirse» cuando se trata del acuerdo sobre mi dolor o tu dolor⁴. Así pues, cuando se trata de *fundamentación última mediante reflexión trascendental*, quien filosofa no necesita elegir una comunidad crítica de comunicación a la que pertenecer, ni dogmáticamente ni mediante una «decisión irracional» (K. Popper) porque, como participante en la argu-

⁴ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, en *Schriften* I, Frankfurt, 1960, p. 293.

mentación, ha reconocido ya siempre implícitamente el presupuesto de la comunidad crítica ilimitada de comunicación. Sólo puede explicitar este presupuesto más o menos adecuadamente y fortalecer voluntariamente las normas que en él se contienen, o fracasar en la tarea de *conocer trascendentalmente*, o rechazar voluntariamente, por oscurantistas, las normas del juego trascendental del lenguaje. Sin duda, esta última sería una opción «irracional» que, llevada consecuentemente a cabo, destruiría también la posibilidad de autocomprensión solitaria y, por tanto, de autoidentificación. Es imposible decidir a favor o en contra de las normas del juego lingüístico trascendental desde una posición externa al juego lingüístico⁵; negar esto constituye el error básico del *solipsismo metódico*. Únicamente puede optar por la autoafirmación o la autonegación un yo que presuponga ya la comunidad de comunicación: aquí radica la libertad de elección del hombre finito, que ya no puede fundamentarse ulteriormente y a la que debemos recurrir, sin duda, para *realizar prácticamente* la comunidad crítica de comunicación, ya siempre presupuesta. (Volveremos sobre el particular.)

La mediación de la filosofía trascendental por la problemática del lenguaje o de la comunicación, que hasta ahora hemos postulado, se expresa en el título detallado de este trabajo y citado al comienzo del mismo, aludiendo a *dos enfoques filosóficos fundamentales* a los que —a mi juicio— incumbe una función clave en la *transformación del kantismo*. El primero es la concepción de los juegos lingüísticos defendida por el segundo Wittgenstein; el segundo, la «*indefinite Community of Investigators*» postulada por Ch. S. Peirce (a lo largo de su transformación semiótica de la «lógica trascendental» de Kant⁶) como sujeto del posible consenso de la verdad, que Royce extrapoló y generalizó como «*Community of Interpretation*» y G. H. Mead como «*Community of Universal Discourse*».

A mi juicio, tanto la concepción wittgensteiniana de los

⁵ Una decisión ante una alternativa, en tanto que acción *con sentido* para el que se decide, presupone todavía el juego trascendental del lenguaje: porque «uno solo y sólo una vez» no puede seguir una regla (Wittgenstein); e incluso la acción de decidirse, en cuanto acción con sentido, consiste por principio en seguir reglas públicamente. Vid. mi argumentación contra K. R. Popper en «El lenguaje como tema y medio de la reflexión» (*infra*, pp. 297 ss.).

⁶ Cfr. K. O. APPEL, «From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic», en *Proceedings of the Third International Kant Congress*, ed. por L. W. Beck, Dordrecht, 1971, pp. 58-72 (*supra*, pp. 149 ss.).

⁷ Cfr. K. O. APPEL, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik. Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus», en *Hermeneutik und Dialektik I*, ed. por R. Bubner y otros, Tübinga, 1970, pp. 105-144.

«juegos lingüísticos» como la concepción peirceana de la «Community», puede interpretarse de tal modo que, por una parte, se conserva el aspecto funcional fundamental del idealismo trascendental kantiano (es decir, que puede establecerse un equivalente para el «punto supremo» de la deducción trascendental kantiana —la «síntesis trascendental de la apercepción»— y para el «principio supremo de los juicios sintéticos», según el cual las condiciones de posibilidad de la experiencia son, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia); por otra parte, sin embargo, el idealismo trascendental kantiano se encuentra mediado implícitamente por un realismo, e incluso por un materialismo histórico de la sociedad que, de hecho, está ya siempre presupuesta (en tanto que «sujeto-objeto» de la ciencia)⁸. La posibilidad, e incluso la necesidad, de una interpretación semejante se debe al hecho de que la filosofía trascendental, concebida como crítica del sentido, no parte como Kant del presupuesto metafísico de la distinción entre cosa en sí y mundo fenoménico, ni tampoco del presupuesto de un sujeto trascendental como límite del mundo fenoménico; por el contrario, tiene su punto de partida en el hecho de que las normas ideales, que debemos presuponer para que ningún argumento pierda su sentido (por ejemplo, la formación del consenso en el conocimiento del mundo real y en el acuerdo para llevar adelante el mundo real mediante la praxis histórica), tienen que poder realizarse, por principio, en la sociedad concreta⁹. Por tanto, este presupuesto trascendental de la ciencia no será ni idealista, en el sentido de la filosofía tradicional de la conciencia, ni materialista, en el sentido de un «Díamat» ontológico o de un objetivismo cientificista de procedencia positivista, que oculta sus implicaciones ontológicas. Consistirá, más bien, en una *concepción* verdaderamente *dialéctica, situada más acá del idealismo y el materialismo*: una concepción dialéctica porque, ya en el enloque mismo, «media» la oposición existente entre el idealismo trascendental y el «materialismo histórico» vinculado a la sociedad.

A mi juicio, la mediación dialéctica radica en lo siguiente: por una parte, con cualquier argumento, incluso con cualquier palabra humana (en rigor, con cada acción que entendamos como tal), postulamos el presupuesto ideal, normativamente inalienable, del juego lingüístico trascendental de una comu-

⁸ Para una mediación entre Hegel y Marx, cfr. K. O. APPEL, «Reflexion und materielle Praxis. Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx», en *Hegel-Studien*, fasc. 1, 1964, pp. 151-166.

⁹ Para una consideración global del enfoque crítico del sentido, cfr. K. O. APPEL, Introducción a Ch. S. PIRNEY, *Schriften I*, Frankfurt, 1967, pp. 13-153, y II, 1970, pp. 11-211.

nidad ilimitada de comunicación; pero, por otra parte, tenemos que realizarla siempre todavía en la sociedad históricamente dada. A partir del antagonismo entre los momentos ideal-normativo y material fáctico, pertenecientes al supuesto trascendental de la comunidad de comunicación, se origina, a mi juicio, un rasgo dialéctico fundamental de la teoría filosófica de la ciencia, que surge cuando la comunidad de comunicación —que constituye el sujeto trascendental de la ciencia— se convierte a la vez en objeto de la ciencia, en el ámbito de las ciencias sociales en el más amplio sentido. Por el momento, es patente, por una parte, que el sujeto del posible consenso veritativo (*Wahrheitskonsens*) de la ciencia no es una «conciencia en general» extramundana, sino la sociedad histórica y real; pero, por otra parte, es claro que sólo podemos entender adecuadamente la sociedad histórica y real si la consideramos como sujeto virtual de la ciencia, incluso de la ciencia social, y si reconstruimos siempre su realidad histórica empírica y crítico-normativamente, a la luz del ideal de la comunidad ilimitada de comunicación, que debemos realizar en la sociedad.

También en este momento tenemos que sacar a la luz el conflicto existente desde un principio entre mi enfoque filosófico-trascendental, que pretende una fundamentación, y el enfoque de la «*Logic of Science*» analítica, hoy dominante. Me parece que este enfoque está profundamente determinado por el supuesto —sobre el que apenas reflexiona— de que debemos mantener la nítida *separación entre sujeto y objeto de la ciencia*, no sólo en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, sino también en el ámbito de las ciencias sociales. Hoy en día, los *neopositivistas* coinciden con los *racionalistas críticos* —en sentido popperiano— en considerar evidente este supuesto, pero también los *marxistas vulgares* del «*Diamat*» ortodoxo, que se distinguen de los *neomarxistas críticos* precisamente por abandonar el problema dialéctico de la sociedad como sujeto-objeto, en virtud de un objetivismo cientificista, lógicamente claro. A mi juicio, podemos caracterizar realmente el Rubicón de la actual discusión sobre los fundamentos en la teoría de la ciencia mediante la siguiente pregunta: ¿supone una diferencia básica con respecto a las ciencias de la naturaleza el hecho de que en las ciencias sociales el hombre sea a la vez sujeto y objeto de la ciencia? A continuación intentaré conscientemente atravesar este Rubicón.

A esta altura de la exposición, esbozaré de un modo bastante completo las implicaciones que tiene semejante paso; sobre todo, porque tengo intención de concentrarme a continuación en una de estas implicaciones: la distinción y mediación dia-

lética entre «comprensión» y «explicación». No obstante, el reconocimiento de la sociedad como sujeto y objeto de la ciencia, a mi juicio, implica además un conjunto de consecuencias ulteriores que, desde la perspectiva de la *Logic of Science* analítica, resultan mucho más «peligrosas» que la distinción tradicional entre explicación y comprensión:

En primer lugar, y ya para *identificar* los objetos de la ciencia en el nivel de la llamada *descripción*, se produce una distinción fundamental que depende del siguiente criterio: si debemos «establecer» los llamados «datos», mediante experimentos repetibles, como casos de una posible explicación según leyes y subsumirlos bajo conceptos de clases; o bien, si debemos considerarlos como momentos individualizados espacio-temporalmente en la totalidad del proceso histórico irreversible, totalidad mediada precisamente por ellos. A mi juicio, aquí se originan *dos conceptos de experiencia totalmente distintos*. Sólo el primero de ellos abre el horizonte trascendental para entidades tales como «deyes» o para la confirmación inductiva, tal como la entiende la *Logic of Science*; el último, por el contrario, de acuerdo con las exigencias del concepto hegeliano de la experiencia¹⁰, abre el horizonte trascendental para una experiencia que, no sólo cuenta con la confirmación inductiva o con la falsación sino, sobre todo, con la *revisión* cualitativa de sus presupuestos conceptuales mediante autorreflexión.

(Me parece que K. Popper, con su proyecto de construir hipótesis arriesgadas que genera metódicamente y de modo consciente la situación para la posible falsación y para posibles hipótesis alternativas, se queda en la mitad del camino hacia el concepto dialéctico de la experiencia¹¹; tiende a separarse enérgicamente del concepto positivista e inductivista de una experiencia, que siempre deja a la espalda sus presupuestos semántico-categoriales; sin embargo, y puesto que reduce metodológicamente la problemática gnoseológica kantiana, sólo puede reflejar el problema trascendental de los horizontes de experiencia en la perspectiva reducida del pluralismo teórico, dentro de la experiencia propia de la ciencia natural absolutizada tácitamente. Esta reducción cientificista de la reflexión le impide reconocer la autoexperiencia histórica de la sociedad como una alternativa, epistemológicamente relevante, de la experiencia de la naturaleza, repetible por principio. Por ejemplo,

¹⁰ Cfr. especialmente el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*. Vid. M. HEIDEGGER, «Hegels Begriff der Erfahrung», en *Holzwege*, Frankfurt, 1950, pp. 105-192. También H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, 1960, pp. 329 ss.

¹¹ Cfr. al respecto KARL POPPER, «Was ist Dialektik?», en *Logik der Sozialwissenschaften*, ed. por E. Topitsch, Colonia y Berlín, 1965, pp. 262 ss.

le impide admitir seriamente que la *autoexperiencia reflexiva* —reconocida implícitamente— de la ciencia, en cuanto proceso innovador de construcción y corrección de hipótesis, puede considerarse también como paradigma de la experiencia de objetos en las ciencias histórico-críticas de la sociedad. Por tanto, Popper debería renunciar —a mi juicio— a la separación entre sujeto y objeto y, con ello, al presupuesto más profundo del cientificismo moderno, aceptando una problemática dialéctica de la historia en sentido hegeliano¹².)

Si es «peligrosa» esta implicación, que nuestro paso del Rubicón de la moderna lógica de la ciencia conlleva para la teoría de la experiencia, todavía lo es más otra implicación conectada con ella: el hecho de que con tal paso *trascendemos el concepto de «ciencia neutral»*, que Max Weber impuso también a las ciencias sociales. La aceptación misma del llamado por Weber «comprender racional-teleológico» como «*good reason essay*» que, como tal, no puede reducirse a una explicación causal de los motivos, ya supone que es inevitable una valoración crítica del comportamiento humano, aunque se limite al *canon normativo de la racionalidad instrumental* y pretenda comprender los fines presupuestos sin valorarlos. Lo mismo puede decirse de una teoría sistémica de la sociedad que comprenda su objeto *funcionalistamente*; con la diferencia de que en ella se incluye —al menos implícitamente— una valoración positiva, no sólo de la eficiencia funcional, sino también de la formación y adaptación del sistema, en el sentido de autoconservación y autoperfeccionamiento de la vida cuasi-orgánica de la sociedad¹³. Ahora bien, una valoración máxima de la teoría funcionalista y sistémica de la sociedad tiene que oponerse, desde el comienzo, al presupuesto trascendental-normativo de toda ciencia, que he subrayado: la realización de la verdad depende *a priori* de la realización de la comunidad *ilimitada* de comunicación en la sociedad históricamente dada; es decir, en la sociedad que se organiza en sistemas funcionales *limitados* en orden a su autoconservación física. A partir de estas

¹² Creo que esto no tendría por qué conducir a un «historicismo» en sentido popperiano, sino más bien a un *historicismo crítico*, que reconstruye normativa y empíricamente la historia de la «sociedad abierta»; reconstrucción que el mismo Popper intenta implícitamente como filósofo de la sociedad y de la historia.

¹³ Pienso aquí en particular en los trabajos de Niklas Luhmann, que no sólo relacionan las funciones de los sistemas sociales, sino la formación misma del sistema, con el llamado metaproblema gnoseoantropológico de la «reducción de la complejidad del mundo». Cfr. especialmente «Soziologie als Theorie sozialer Systeme», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 19, 1967, y *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübinga, 1968; también *infra*, nota 32.

consideraciones se infiere ya lo siguiente: una ciencia crítica de la sociedad que conciba su objeto, a la vez, como sujeto virtual de la ciencia, no puede renunciar a valorar los fines mismos de las acciones humanas.

Esto no implica que —como afirman frecuentemente los teóricos de las ciencias sociales neutrales¹⁴— los criterios normativos se extraigan de la experiencia; o, con mayor precisión, que las prescripciones de deber se deriven de la descripción de hechos, ignorando de este modo el «abismo lógico» entre ser y deber. Más bien significa lo siguiente: a diferencia de las experiencias de la naturaleza, descriptibles empírico-analíticamente, y a diferencia de las experiencias de la «conducta» humana cosificada metódicamente como una cuasi-naturaleza social, no podemos adquirir o discutir las experiencias propias de la autoexperiencia histórica de la sociedad, sin un cierto compromiso relevante normativamente, como exige la prosecución —posible o postulada— de la historia mediante la praxis subjetivo-intersubjetiva. Como ya he mencionado, el caso mismo de la comprensión racional-teleológica pone de manifiesto el hecho de que, a diferencia del comportamiento observable, sea imposible reconocer la acción humana como acción sin efectuar valoración alguna. En este caso, efectivamente, no necesitamos valorar los fines presupuestos, como acostumbra a subrayar los representantes de la ciencia social neutral desde Max Weber; sin embargo, tenemos que valorar la acción cuando la comprendemos, en la medida en que tenemos que descubrir una «buena razón», como exige el ideal de la racionalidad teleológica. Esto demuestra que la experiencia «empírico-analítica» de las acciones humanas, en sentido estricto, es totalmente imposible. Precisamente las acciones humanas no pueden describirse *como lo que son*, sin haber comprendido las normas (inmanentes) de su cumplimiento y sin haberlas aceptado como criterios para la valoración. Tampoco el hecho de que renunciemos a valorar los fines significa que pudiéramos descubrirlos como tales sin presuponer heurísticamente una valoración de fines. Resumiendo, ni los juicios neutrales sobre hechos pueden situarse en el comienzo de la experiencia histórica, ni necesitamos tomarlos como punto de partida para los juicios históricos de valor. Por el contrario, los últimos surgen del horizonte de sentido que posibilita la experiencia histórica como autoexperiencia reconstruible de una comunidad virtual

¹⁴ Cfr. por ejemplo H. ALBRECHT, «Wertfreiheit als methodisches Prinzip», en *Logik der Sozialwissenschaften*, pp. 181-212. También D. JUNKER, «Über die Legitimität von Werturteilen in den Sozialwissenschaften und der Geschichtswissenschaft», en *Historische Zeitschrift* 211 (1970), pp. 1-33.

de comunicación. Si la ciencia empírico-analítica, en sentido popperiano (*Science*), tiene que presuponer horizontes *teóricos* para sus llamados «enunciados observacionales», la autoexperiencia histórica de la sociedad tiene que admitir además *horizontes de valor* para su «descubrimiento de datos». Y la función de estos horizontes no puede reducirse, a mi juicio, como en el caso de la descripción o de la experiencia empírico-analítica, a una función heurística relevante sólo psicológicamente y que no guarda relación alguna con la lógica de los juicios de experiencia, que ella misma hace posibles. Esto queda ya patente en el hecho de que la experiencia histórica no pueda separarse seriamente de su exposición narrativa en el lenguaje ordinario, que continuamente sugiere valoraciones o, más precisamente, en el lenguaje culto: tras la lectura de la introducción o de algunas muestras elegidas al azar, sabemos habitualmente dónde está situado el autor de una obra histórica.

Todavía más importante que señalar la necesidad de la valoración en el horizonte de la experiencia histórica, es percatarse de que los presupuestos normativos de la valoración —tal como los hemos considerado— no precisan en modo alguno ser *subjetivos*, como quiere un decisionismo que no vincula intersubjetivamente y que desde Max Weber se ha hecho frecuente. La distinción lógica abstracta entre juicios de hecho, intersubjetivamente vinculantes, y juicios de valor subjetivos, está ya siempre superada en la pretensión de sentido de cada argumento —en tanto que manifestación dialógica— en favor de una *ética mínima* vinculante intersubjetivamente. Esta ética, reconocida implícitamente por cuantos argumentan, implica —entre otras cosas— comprometerse en la realización histórica de la comunidad ilimitada de comunicación, y es un presupuesto incluso para la ciencia empírico-analítica neutral, como condición de posibilidad de la formación del consenso y, por tanto, del descubrimiento de la verdad. De ahí que una ciencia crítica de la sociedad, llamada a reconstruir la autoexperiencia histórica del género humano, pueda y deba considerar como canon de sus juicios de valor¹⁵, al menos, esta ética mínima del «socialismo lógico», que Peirce fue el primero en concebir¹⁶. La contradicción entre comunidad real e ideal de comunicación, que tenemos que superar, y que debemos reconocer ya en el presupuesto trascendental mismo de la ciencia, nos proporciona así el punto de partida para una crítica valorativa de las ideologías.

¹⁵ Cfr. al respecto la perspectiva de P. LORENZEN, *Normative Logic and Ethics*. Mannheim y Zurich, 1969; «Szientismus versus Dialektik», en *Hermeneutik und Dialektik I*, ed. por R. Bubner y otros, Tübinga, 1970, pp. 57-72.

¹⁶ Cfr. mi monografía sobre Peirce. También, G. WARFENBERG, *Logischer Sozialismus*, tesis doctoral, Kiel, 1969 (Frankfurt, 1971).

El hecho de que las ciencias sociales críticas no puedan eludir la valoración nos remite a la última y más radical consecuencia de las implícitas en el reconocimiento epistemológico de la sociedad como sujeto y objeto de la ciencia: la *distinción entre teoría y praxis* como distinción entre razón teórica y práctica, tal como Kant la formuló para fundamentar la ciencia natural, no puede mantenerse a la hora de fundamentar las ciencias sociales críticas.

El carácter teórico mismo de las ciencias explicativo-causales de la naturaleza sólo puede afirmarse sin implicaciones ideológicas, si a la vez reflexionamos sobre el hecho de que la construcción neutral de las teorías en la ciencia natural constituye precisamente una condición de posibilidad del aprovechamiento tecnológico de sus resultados¹⁷. Este mismo ensamblaje apriórico de intereses, y precisamente el ensamblaje de la teoría metodológicamente pura con una praxis entendida como manipulación técnica, se produce *a fortiori* en el caso de la función socio-tecnológica de las ciencias sociales llamadas empírico-analíticas. Que esto es así queda patente en una exigencia que casi siempre se presenta de forma completamente ingenua: el *culmen* del progreso científico de la moderna sociedad industrial debería consistir en complementar el control del hombre sobre la naturaleza, posibilitado por las ciencias naturales, con el *control del hombre sobre el hombre* posibilitado por las ciencias sociales. Ahora bien, esta exigencia no es sólo relevante para la práctica de un modo ostensible, sino que, en cuanto exigencia relevante para la práctica, es profundamente ambigua: si mantenemos también en las ciencias sociales la separación entre el sujeto y el objeto de la ciencia, como pretende la ciencia unificada empírico-analítica, entonces la citada exigencia sólo significa que la sociedad tiene que escindirse en controlados y controladores. Según parece, esta consecuencia práctica de la exigencia ambigua aludida encuentra hoy en día reconocimiento metodológico y explicación en una teoría sistémica y funcionalista de la sociedad que, de este modo, se pone al servicio de la «tecnocracia». Si, efectivamente, esta valoración e interpretación funcionalista y sistémica de todos los procesos socialmente relevantes se aplica también a los logros cognitivos y comunicativos de la ciencia (incluida la misma teoría de sistemas), como sucede en el caso de Niklas

¹⁷ Esta constatación de que existe una mezcla apriórica de intereses entre «Science» y tecnología, producida por la estructura gnoseoantropológica del experimento, no guarda relación alguna con la reducción (instrumentalista) de la verdad de la «Science», propia del pragmatismo vulgar. Cfr. a tal efecto mi exposición del «realismo crítico del sentido» en Ch. S. Prinet, *op. cit.*

Luhmann¹⁸, entonces la referencia tecnológica de la ciencia a la praxis se encuentra en una situación paradójica, que nos advierte de que para las «ciencias sociales críticas» es posible y necesaria una referencia distinta a la praxis. Estas ciencias no abandonarán irreflexivamente su referencia a la praxis en manos de la tecnología, como las ciencias empírico-analíticas, teóricas y neutrales: ni tematizarán y absolutizarán la referencia tecnológica de la ciencia a la praxis, como la teoría funcionalista de sistemas. Por el contrario, tomarán como tema y canon de su crítica comprometida de la sociedad precisamente la referencia de la ciencia a la praxis que, junto con su pretensión de verdad, se presupone en el postulado de la realización de una comunidad ilimitada de comunicación.

Para ello presuponemos, sin duda, que las ciencias sociales críticas controlan desde el nivel supremo de la autorreflexión teórico-filosófica su compromiso emancipatorio, que debe comprobarse mediante intentos de reconstruir la situación histórica; a la vez, empírica y normativamente. Por medio de esta autorreflexión filosófica alcanza de nuevo el *nivel del saberse del saber*, postulado ya por Hegel como meta de la *Fenomenología del Espíritu*. Pero la diferencia con el idealismo absoluto estriba en que alcanzar este nivel supremo filosófico de la reflexión ya no *puede confundirse* —como en Hegel— con la «superación» de la praxis histórico-social en el movimiento reflexivo del concepto y, por tanto, en la teoría filosófica. Al menos el futuro escapa, en principio, a la interpretación teórico-reflexiva, como la izquierda hegeliana objetó a Hegel con razón; sólo un pensamiento prácticamente comprometido —y en ello coincidieron Kierkegaard y Marx— puede considerar el futuro en su totalidad. Sin embargo, precisamente este pensamiento que guía y organiza la praxis concreta misma, abandonado a sí mismo, corre de modo inevitable el peligro de dogmatismo. La *anticipación del partidismo*¹⁹, exigida por Marx, no puede contener únicamente la «voluntad de razón» implícita en la razón misma (Fichte), el compromiso como emancipación hacia la madurez del hombre (Habermas)²⁰; sino que, para mediar la *teoría crítica* con la *transformación del mundo*, tiene

¹⁸ Cfr. *supra*, nota 13; *infra*, nota 89.

¹⁹ Sobre este asunto, cfr. «Die Deutsche Ideologie», en *Die Frühschriften*, ed. por S. Landshut, Stuttgart, 1953, p. 370, nota. Cfr. al respecto K. O. APPEL, «Reflexion und materielle Praxis. Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx», en *Hegel-Studien*, fasc. 1, 1964, pp. 151-165; también D. BÖHLER, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pp. 42 ss., 108 ss., 232 ss.

²⁰ Cfr. K. O. APPEL, «Wissenschaft als Emanzipation?», en *Zeitschr. f. allg. Wissenschaftstheorie* 1 (1970), pp. 173-195 (*supra*, pp. 121 ss.).

que contraer además en todo tiempo un compromiso, que ya no puede ser cubierto por el saber³¹. Ahora bien, para superar la contradicción entre el riesgo de dogmatismo, que debe asumir la praxis emancipatoria, y la voluntad de emancipación entendida como madurez de la razón, la toma de partido de la razón práctica —exigida por Marx— tiene que poder reducirse nuevamente mediante reflexión teórica al *status* de propuesta hipotética y tiene que poder ser puesta en cuestión³². Esto es precisamente lo que sucede en el «discurso teórico» de la filosofía comprometida prácticamente: de acuerdo con su pretensión crítica, constituye el intento permanente de anticipar la perspectiva de la comunidad ideal e ilimitada de comunicación en la comunidad de los que argumentan y ponerla en vigor frente a las peculiaridades del presente.

2. EL «SOLIPSISMO METÓDICO» COMO PRESUPUESTO TRASCENDENTAL DE LA IDEA DE LA «CIENCIA UNIFICADA»

Me es imposible desarrollar ahora *in extenso* el programa esbozado de una teoría de la ciencia que arranque del *a priori* de la comunidad de comunicación (que ya presuponemos pero, a la vez, todavía debemos realizar); me limitaré a explicar y defender ese primer paso del Rubicón de la teoría de la ciencia, que consiste en reconocer a la sociedad humana como sujeto y objeto de la ciencia. Este paso se expresa metodológicamente (como ya he apuntado) a través de la distinción y mediación dialéctica entre «comprensión» y «explicación». Ahora bien, para restablecer el contacto con la lógica analítica de la ciencia, tras el precedente programa especulativo, aclararé mis propias tesis metodológicas confrontándolas críticamente con la metodología de la ciencia unificada del neopositivismo. Con tal fin, *confrontaré* en primer lugar *el a priori de la comunidad de comunicación con los presupuestos trascendentales, ocultos en la «Logic of Science» neopositivista*; con respecto a este punto mi tesis es la siguiente: la concepción objetivista de la ciencia unificada se apoya en un presupuesto que el neopositivismo, como enlóque analítico-lingüístico, comparte curiosamente con la filosofía tradicional de la conciencia de la época moderna, con *el presupuesto del solipsismo metódico*. De igual modo que Descartes, Locke, B. Russell, e incluso Husserl, el neopositivismo parte también en último término del presupuesto de que, en principio, «uno solo» sería capaz de recono-

³¹ Cf. el *aperçu* de Goethe: «Quien actúa es siempre inconsciente.»

³² Cf. D. BOUTIER, *op. cit.*, pp. 47 ss., 95 ss., 113 ss., 237 ss.

cer algo *en tanto que* algo y, por tanto, de cultivar la ciencia. En la medida en que ignora —como la metafísica tradicional del sujeto— que el conocimiento basado en la observación, que se produce en el nivel de la relación sujeto-objeto, presupone ya siempre el conocimiento consistente en el acuerdo acerca del sentido, que se produce en el nivel de la relación sujeto-sujeto, es incapaz de concebir la «comprensión» de las ciencias del espíritu desde la dimensión que les es propia: la del interés cognoscitivo en el acuerdo intersubjetivo. Por el contrario, el neopositivismo se ve obligado a tratar la «comprensión» como «empatía» con los datos de la conducta, empatía que —eventualmente— puede llevarnos a hipótesis explicativas²²; es decir, el neopositivismo sitúa la comprensión desde un comienzo en el horizonte trascendental del saber objetivo de manipulación y examina su valor explicativo, como si el acuerdo entre los hombres pudiera ser reemplazado alguna vez, en el sentido de que *uno* de ellos convirtiera a los demás en objeto de descripción conductual y de explicación. Lo paradójico de la situación, que nuestra tesis debe tener en cuenta, consiste en que la «Logic of Science» neopositivista, como *método* analítico-lingüístico —como reconstrucción sintáctica y semántica del lenguaje científico— no tiene inconveniente en ocuparse temáticamente del acuerdo intersubjetivo. Sin embargo, si en la *metodología* de la ciencia unificada el interés hermenéutico por la comprensión no se conecta con el interés analítico-lingüístico por el acuerdo metacientífico, sino que desde el comienzo —y expresamente en el contexto de un programa lógico de reducción— se subordina al interés por la explicación objetiva, parece existir una contradicción entre el programa del *método* analítico-lingüístico y el programa de la *metodología* científica²³. A continuación mantendré que existe tal contradicción y la pondré de manifiesto. Pero, además, tendremos que preguntarnos *por qué* hasta hoy el neopositivismo no ha advertido la contradicción existente entre los presupuestos del método analítico-lingüístico y los presupuestos de la metodología objetivista.

A mi juicio, la respuesta a tal pregunta depende del hecho de que la contradicción —todavía más radical— entre el enfoque analítico-lingüístico y el *solipsismo metódico* de la gnoseología moderna constituya uno de los oscuros presupuestos trascen-

²² Cfr. mi valoración crítica de esta teoría de la comprensión, que fue iniciada por O. Neurath y desarrollada por C. G. Hempel, Th. Abel, W. Stegmüller, entre otros, en «Communication and the Foundations of the Humanities», en *Acta Sociologica* 15 (1972), n.º 1, pp. 7-26.

²³ Cfr. K. O. APPEL, «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Gesiteswissenschaften"», en *Philos. Jahrb.* 72 (1965), pp. 239-289 (*supra*, pp. 27 ss.).

denciales de la *Logic of Science* neopositivista. Ciertamente, el neopositivismo lógico no reconoce presupuestos trascendentales ni, por tanto, reflexiona sobre ellos. Si, a pesar de todo, queremos ponerlos de manifiesto y discutirlos críticamente, tenemos que remontarnos a Ludwig Wittgenstein como figura clave de la filosofía analítico-lingüística. Creo que Wittgenstein ha introducido el *solipsismo metódico* como presupuesto trascendental de la filosofía analítico-lingüística y lo he superado también finalmente con ayuda del enfoque analítico-lingüístico. A continuación aclararé estas tesis con más detalle y las confirmaré.

Si quisiéramos preguntarnos por los presupuestos últimos de la «*Logic of Science*» neopositivista, podríamos esperar varias respuestas, que se complementan y corrigen mutuamente. La primera de ellas podría decir lo siguiente: el único presupuesto *a priori*, involucrado en la postura del empirismo lógico, se refiere a la *validez de la lógica formal*. Todo conocimiento científico tiene que derivarse con su ayuda a partir de los hechos dados en la observación. Esta respuesta tal vez correspondería, a lo sumo, a la autocomprensión originaria de los representantes del empirismo lógico. Sin embargo, tras algunas reflexiones, queda patente que también en el empirismo lógico se contienen todavía otros presupuestos *a priori*. Por ejemplo, que haya hechos no es simplemente un hecho. Antes bien, que haya hechos independientes del pensamiento humano y que puedan ser reconocidos como tales mediante la observación en forma intersubjetivamente válida es un *presupuesto apriorico*. Con ello se demuestra que hemos presentado como presupuestos últimos del empirismo lógico dos principios metafísicos leibnizianos: que hay *verdades lógicas de razón* (*vérités de raison*) y *verdades de hecho* (*vérités de fait*) basadas en la experiencia²⁴. Y se presenta inmediatamente todavía otro presupuesto *a priori*, que el empirismo lógico comparte con Leibniz, al menos originariamente: para conectar la lógica con los hechos observables (en términos neopositivistas, para poder derivar de modo unívoco el conocimiento científico a partir de los datos observables con ayuda de la lógica) se presupone un *lenguaje científico ideal* como el de la lógica matemática; para expresarlo con Leibniz, una «*lingua philosophica sive calculus ratiocini-*

²⁴ El hecho de que, según Leibniz, esta distinción sólo tenga validez para un entendimiento finito, mientras que para el entendimiento infinito de Dios las «verdades contingentes» son demostrables *a priori* como «verdades necesarias», supone una especulación racionalista que naturalmente no encaja en la metafísica del empirismo lógico. Podríamos decir que justamente por esto la metafísica neoleibniziana del empirismo lógico, mediada por B. Russell, se diferencia de la metafísica del racionalismo barroco.

nator», que ponga fin a las eternas disputas de los filósofos sobre las palabras²⁵. Realmente, esta idea (del lenguaje-cálculo universal de la ciencia) constituye el móvil característico de la metafísica neoleibniziana, que el empirismo lógico recibió de B. Russell y del joven Wittgenstein; y, a mi juicio, podemos afirmar que el empirismo lógico dispuso de una base teórica para realizar su prometida «superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje»²⁶, precisamente en la medida en que se mantuvo aferrado a la metafísica oculta del neoleibnizianismo. Porque, en el mismo momento en que renunció al supuesto de un lenguaje-cálculo de la ciencia, en virtud del «principio de la tolerancia o del convencionalismo» de la semántica constructiva²⁷, perdió también la base teórica para la crítica a la metafísica²⁸.

Pero ¿qué relación guarda esta revisión de los presupuestos metafísicos del empirismo lógico con el «solipsismo metódico»? La exigencia leibniziana de un lenguaje científico, intersubjetivamente válido, ¿no nos conduce a reconocer el valor trascendental del acuerdo intersubjetivo? Y el solipsismo metódico, implícito en el empirismo tradicional a través del regreso a mis propios datos de conciencia, ¿no queda superado en el retorno de Carnap al lenguaje de los datos de la conciencia y totalmente superado en el cambio de este lenguaje por el «lenguaje sobre cosas» (*Ding-Sprache*) del fisicalismo²⁹? No obstante, mi tesis consiste en afirmar que también el postulado del lenguaje unificado objetivista del fisicalismo —y precisamente él— presupone el solipsismo metódico, como se infiere del *Tractatus* del primer Wittgenstein³⁰.

Sin embargo, antes de abordar el *Tractatus*, desearé hacer una

²⁵ Cfr. *Opusculs et Fragments inédits de Leibniz*, ed. por L. Couturat, París, 1903, pp. 153 ss.

²⁶ Cfr. R. CARNAP, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», en *Erkenntnis* 2, 1931, pp. 219-241.

²⁷ R. CARNAP, *The Logical Syntax of Language* (Londres, 1937, Prólogo (pp. XIII ss.) y p. 51. Cfr. también R. CARNAP, *Introduction to Semantics*, Cambridge (Mass.), 1942, p. 247.

²⁸ Cfr. K. O. APPEL, «Heideggers Radikalisierung der Hermeneutik und die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache», en *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, ed. por O. Loretz y W. Strolz, Friburgo y Viena, 1968, pp. 86-155 (cfr. *supra*, vol. I, pp. 265 ss.).

²⁹ Cfr. R. CARNAP, «Replies and Expositions», en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. por P. A. Schilpp, La Salle y Londres, 1963, p. 945.

³⁰ Considerando retrospectivamente la tradición filosófica, que presenta enfoques para superar el solipsismo metódico en muy pocos casos (por ejemplo, Herder, Hegel, Humboldt, Peirce, G. H. Mead y Heidegger), podríamos establecer la siguiente tesis: tanto una filosofía que parta introspectivamente de los contenidos de conciencia y, a continuación, plantee la pregunta por la existencia de un mundo externo real y, eventualmente por la existencia de «otros

reflexión previa: un lenguaje-cálculo formalizado de la ciencia no sirve para el acuerdo intersubjetivo, porque lo hace superfluo como presupuesto trascendental del conocimiento. La característica principal de la construcción de lenguajes científicos formalizados consiste precisamente en sustituir la problemática hermenéutica de la comprensión recíproca de las intenciones con sentido subjetivas por un sistema semántico, que *a priori* sólo permite como intencional el sentido intersubjetivo (es decir, «estados de cosas» como contenido de las «proposiciones»). De ahí que, por principio, no podamos utilizar los lenguajes científicos formalizados para un acuerdo en el pleno sentido del término. Si prescindimos de toda metaproblemática y, no obstante, suponemos que contamos con una interpretación adecuada del lenguaje-cálculo, podremos expresar en él, a lo sumo, *proposiciones* acerca de *estados de cosas* (no *afirmaciones sobre hechos*) y consecuencias lógicas, pero no «expresiones» o «actos de habla»³¹. Sobre todo, no podemos plasmar en él aquellas *expresiones* que contienen *identificadores personales*, como «yo», «tú», «nosotros», «vosotros», etc. y que, justamente por ello, expresan la situación de la comunicación intersubjetiva. Los «actos de habla» (*speech acts*) —como, por ejemplo, afirmaciones, preguntas, ruegos y protestas que atestiguan la «competencia comunicativa»³² lingüística humana, al situar en el diálogo el contenido proposicional de los enunciadados, no pueden encontrar lugar alguno en el lenguaje formal, porque no pertenecen a la dimensión objetiva, sintáctico-semántica del lenguaje: pertenecen a la dimensión subjetiva, pragmática, del lenguaje entendido como un sistema de signos.³³ En un lenguaje científico fisicalista, esta dimensión pragmática de las expresiones comunicativas o actos de habla tiene que convertirse también en objeto de referencia semántica; es decir, en objeto de una ciencia behaviorista³⁴.

yo», como también una filosofía que conciba el lenguaje como figuración (*Abbildung*) no reflexiva de la realidad, tienen que permanecer aferradas al *solipsismo metódico*. Sólo puede integrar el *a priori del acuerdo intersubjetivo* una filosofía que no represente la conciencia como un «receptaculum», sino como una interpretación (*Meinung*) —mediada lingüísticamente— de lo real como algo y que, por otra parte, no conciba la función cognoscitiva del lenguaje como figuración (*Abbildung*), sino como síntesis hermenéutica de la predicación.

³¹ Cfr. J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, Cambridge (Mass.), 1962, también John SEARLE, *Speech acts*, Cambridge (Mass.), 1969.

³² Cfr. J. HABERMAS, «Vorbericht. Bemerk. zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. HABERMAS-N. LÜHMANN, *Theorie der Gesellschaft...*, Frankfurt, 1971.

³³ Cfr. Ch. MORRIS, «Foundations of the Theory of Signs», en *Intern. Encycl. of Unified Science* 1, 2, Chicago (Ill.), 1938.

³⁴ Cfr. R. CARNAP, *Introduction to Semantics*, Cambridge (Mass.), 1942, §§ 5, 38 y 39.

Ahora bien, en este momento podríamos objetar que es básicamente imposible prescindir de una *metaproblemática de la interpretación* en el caso de los lenguajes científicos formalizados y que, en este contexto, surge la necesidad del acuerdo intersubjetivo, como presupuesto trascendental de todas las convenciones que pasen a formar parte de la construcción del lenguaje científico. En resumen, después de cuanto hemos dicho, podríamos suponer ya una *pragmática trascendental* de la comunidad científica de comunicación, tal como Ch. S. Peirce la postuló de hecho³⁵. Esta objeción me parece totalmente justificada y volveré a ella. Pero antes tenemos que mostrar en qué medida la radicalización de la idea del lenguaje unificado de la ciencia natural objetiva, como la que exige una *onto-semántica trascendental*³⁶, nos impide considerar una *pragmática trascendental* de la comunidad de comunicación.

Esta *radicalización trascendental de la idea del lenguaje unificado* de la ciencia se halla presente en el *Tractatus* del primer Wittgenstein. Creo que la idea central del *Tractatus* consiste en lo siguiente: la forma lógica del lenguaje ideal que figura el mundo (*weltabbildend*) no puede construirse de modo arbitrario, sino que se encuentra oculta en el lenguaje ordinario³⁷ como condición de posibilidad de toda construcción³⁸. Puesto que la forma lógica del lenguaje constituye la condición trascendental de toda figuración lingüística del mundo (*Weltabbildung*) y, por tanto, de todo discurso sobre el mundo, según Wittgenstein, no puede haber ningún discurso metalingüístico sobre la relación entre lenguaje y mundo (tal discurso acabaría confundiendo las «relaciones internas», que pertenecen a la forma trascendental del lenguaje y del mundo, con las «relaciones externas» entre cosas y hechos atómicos (*Sachverhalten*), que se dan en el mundo). Según esta concepción, la «teoría de los tipos» y la «jerarquía de metalenguajes» son super-

³⁵ Cfr. *supra*, p. 212.

³⁶ El término «onto-semántica» fue introducido por vez primera por G. J. NUSKA, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*, Graz, 1962. Cfr. también E. K. SPECTER, *Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1967.

³⁷ Cfr. *Tractatus* 5.5563: «Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están electivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico...»; y *Tractatus* 4.002: «El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicada que él. Es humanamente imposible captar inmediatamente la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento...»

³⁸ Cfr. *Tractatus* 5.555: «...y como puede ser posible que yo haya de ocuparme en lógica de formas que puedo inventar, yo debo, pues, ocuparme de aquello que me permite inventarlas».

fluas, de igual modo que la reflexión sobre el lenguaje —practicada por el mismo Wittgenstein en el *Tractatus*— no puede ser adecuadamente concebida dentro de una pragmática trascendental de la comunicación¹⁹. La forma lógica «trascendental» del lenguaje, idéntica a la forma lógica del mundo descriptible, sólo se puede «mostrar».

Pero, admitiendo tales supuestos, ¿qué ocurre con el *sujeto de la ciencia*, que para Kant era por supuesto —como «conciencia en general»— el portador de la unidad trascendental del posible conocimiento de objetos?

La respuesta rezaría como sigue: en la medida en que tratemos sobre el hombre empírico, no hay un sujeto, sino únicamente objetos del lenguaje científico (de la ciencia natural). Pero, en la medida en que tratemos sobre el sujeto *trascendental* kantiano, su función es absorbida por la función trascendental del lenguaje como límite del mundo, o bien se desvanece en ella.

Wittgenstein lo expresa del siguiente modo: (*Tr.* 5.631) «El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe.» Esta proposición puede considerarse como el punto de partida para un *programa behaviorista* riguroso, dentro del marco de la concepción neopositivista del lenguaje unificado del fisicalismo. Sin embargo, el mismo Wittgenstein no olvidó los supuestos trascendentales (subjetivos) de ese lenguaje unificado sobre cosas (*Ding-Sprache*), propio de la ciencia. Los condensó en la siguiente proposición que, *prima facie*, parece entrar en contradicción con la proposición sobre el sujeto del conocimiento, anteriormente citada: (5.641) «Hay, pues, realmente un sentido en el cual se puede hablar del yo en filosofía, de un modo no psicológico. El yo entra en la filosofía por el hecho de que el “mundo es mi mundo”.» Según Wittgenstein, la aparente contradicción que existe entre esta proposición (sobre un concepto filosófico del yo) y la anterior —que niega la existencia de un sujeto pensante— se resuelve mediante una consideración trascendental, según la cual el yo que se expresa en la proposición «el mundo es mi mundo», no existe en el mundo, sino que marca el límite *del* mundo, que puede ser descrito en el lenguaje de la ciencia: (5.632) «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.» Y: (5.62) «Que el mundo es mi mundo, se muestra en el hecho de que los límites del lenguaje... signifiquen los límites de mi mundo.»

¹⁹ Aquí surge el problema, planteado por Wittgenstein al final del *Tractatus*, de un ilegítimo lenguaje—«escalera» filosófico en el que, por ejemplo, están escritas incluso las polémicas «introducciones» y otras expresiones del lenguaje ordinario de los representantes neopositivistas de la semántica constructiva.

Por tanto, y según Wittgenstein, la *unidad trascendental del yo* consiste en la *unidad trascendental del lenguaje* que, por su parte, constituye la condición de posibilidad y validez de la ciencia (natural), como lo era para Kant la «unidad trascendental de la conciencia del objeto». Naturalmente, la «unidad trascendental de la conciencia del objeto» sería para Kant idéntica a la «unidad trascendental de la autoconciencia». Esta identidad no puede «conservarse» en la unidad trascendental del lenguaje defendida por Wittgenstein; sólo puede desaparecer porque, en cualquier caso, la unidad propuesta no puede ser pensada, en el sentido exigido por una lógica no reflexiva de la figuración (de la «isomorfía»)⁴⁰. Reduciendo a lógica formal la «lógica trascendental» kantiana (que, ciertamente, tampoco en Kant se sometió a la autorreflexión), Wittgenstein abandona a la vez la *dimensión de la pragmática trascendental del acuerdo intersubjetivo*; porque, junto con la escisión del yo como «autoconciencia», desaparece también la posibilidad de pensar la dependencia trascendental de la conciencia del objeto y de sí mismo con respecto a un *acuerdo dialógico*: pensar el mundo en el «espacio lógico» del lenguaje no es para Wittgenstein un «diálogo del alma consigo misma» (Platón) ni, por tanto, *a fortiori* una función de la comunicación trascendental. Si el yo o el sujeto trascendental –tal como los entiende la lógica formal– se identifican con la forma del lenguaje que limita el mundo, de modo que para cada yo es válida *a priori* la misma forma ideal de la descripción del mundo, entonces no se necesita comunicación intersubjetiva alguna (en el sentido de un acuerdo previo) acerca del uso del lenguaje y de la interpretación del mundo ligada con él. Brevemente dicho, no es necesaria ni posible una *pragmática o hermenéutica trascendental* del mundo como «mundo de la vida» o mundo de la situación, significativo para la práctica; realmente, en la dimensión trascendental sólo hay científicos de la naturaleza «solitarios»⁴¹; cada uno de ellos funciona con plena autosuficiencia, como sujeto trascendental de la descripción del mundo en el lenguaje objetivo de cosas y hechos atómicos que, mediante una garantía mística, trascendental o metafísica (como queramos), es el lenguaje de los demás sujetos⁴².

⁴⁰ Si no me equivoco, aquí tropezamos con el problema –todavía no resuelto– de la relación entre lógica formal y dialéctica.

⁴¹ «Solitario» en el sentido de una metáfora metafísica, que Heidegger y el segundo Wittgenstein desenmascararían como carente de sentido, remitiéndonos mediante la palabra «soledad» al juego lingüístico que es impensable *a priori* sin los demás.

⁴² No creo que en la *onto-semántica trascendental* de Wittgenstein exista diferencia alguna entre estas concepciones.

Wittgenstein lo expresa del siguiente modo: (5.62) «...En realidad, lo que el solipsismo significa es totalmente correcto; sólo que no puede decirse, sino mostrarse. Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que yo solo entiendo) signifiquen los límites de mi mundo.»

(5.621) «Mundo y vida son una sola cosa.»

(5.63) «Yo soy mi mundo.»

Las proposiciones citadas en último lugar son, sin duda, ambiguas; pueden interpretarse también en el sentido de Heidegger o de Merleau-Ponty y, en ese caso, nos remitirían a una dimensión de la filosofía trascendental que todavía expresa la autorrelación reflexiva del «ser-en-el-mundo», como lo exige una hermenéutica trascendental⁴¹. El siguiente pasaje es más explícito en la línea de la Ontosemántica wittgensteiniana, de su diferencia trascendental entre mundo descriptible de los objetos y dimensión inefable de las mónadas-sujeto, coordinadas mediante «armonía preestablecida»: (5.64) «Vemos aquí cómo el solipsismo, sostenido estrictamente, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él.»

A mi juicio, esta afirmación de Wittgenstein expresa exactamente el *aspecto esencial* (moderno) *del solipsismo metódico en la filosofía analítico-lingüística*, tal como lo presupone el empirismo lógico: no niega la *existencia* de otros sujetos; niega el presupuesto pragmático-trascendental o hermenéutico-trascendental de una comunicación con otros sujetos para comprender el mundo y para autocomprenderse. Si presuponemos el *solipsismo metódico* como se entiende en el *Tractatus*, para un científico debe ser posible, por principio, reducir a los demás científicos —por no hablar de los demás hombres empíricamente existentes— a objetos de «descripción» y «explicación» de su comportamiento. Según mi tesis, precisamente esta postura se convirtió en el presupuesto último, ya no reflexionado, de la idea neopositivista de la ciencia unificada objetivista (que se expresa en el «lenguaje sobre cosas» de la descripción y la explicación según leyes). Y este presupuesto oculto siguió siendo operante incluso cuando el *empirismo lógico* se separó de la metafísica del *atomismo lógico* (de Russell

⁴¹ Por el contrario, Wittgenstein afirma expresamente que «cuando en el campo visual... permite concluir que es visto por un ojo», porque el corte pasa —como en Descartes y Kant— entre el cuerpo que pertenece al mundo de los objetos y el sujeto como límite del mundo (cfr. 5.631 ss.). Para una crítica de esta posición, *vid.* K. O. APPEL, «Wittgenstein und Heidegger», en *Philos. Jahrb.* 75 (1967), pp. 56-94.

o Wittgenstein), en virtud del *principio del convencionalismo* de la semántica constructiva. Sin duda, esto último necesita aclaración.

Como es sabido, el empirismo lógico ha tomado en consideración las propuestas del *Tractatus*, en el sentido de que se dispuso a cumplir la promesa de la «superación de la metalísica (carente de sentido) mediante el análisis lógico del lenguaje», con ayuda de la sintaxis y semántica constructivas del lenguaje científico. Ahora bien, precisamente entonces quedó patente que dos de las pretensiones anteriormente mencionadas no podían ser satisfechas: 1) la idea de un sistema sintáctico-semántico *qua* lenguaje universal «de la» ciencia; 2) la idea de los enunciados elementales observacionales como reproducciones «de los» hechos observables, que pudieran considerarse como independientes de los contextos teóricos (enunciados protocolares). Por una parte, se puso de manifiesto que la construcción de los lenguajes aplicables en la ciencia (de su estructura semántica) se diferencia ya siempre por el hecho de ser interpretable mediante lenguajes observacionales particulares, es decir, en virtud de hechos particulares; mientras que, por otra parte, la descripción misma de los datos observables como hechos, implica una «anticipación» de sistemas teóricos. En este contexto, y desde mi perspectiva filosófico-trascendental, surgió un *ulterior presupuesto a priori de la «Logic of Science» neopositivista* (junto a la lógica, los hechos y el lenguaje formalizado): el presupuesto de las «convenciones». Las *convenciones* resultan necesarias para construir los «*semantical frameworks*» con vistas a su posible interpretación como lenguajes de la ciencia. Las *convenciones* resultan igualmente necesarias para lograr enunciados observacionales que pueden funcionar como «enunciados básicos» para confirmar o falsar hipótesis o teorías. Pero, ¿qué son las «convenciones»?

Podríamos pensar que el hecho de que debamos presuponer convenciones (convenios) precisamente para construir sistemas semánticos —que son los que, por su parte, posibilitan enunciados científicos con sentido— revela que la *pragmática trascendental* de la comunicación intersubjetiva constituye el presupuesto último de la lógica de la ciencia, frente a la concepción trascendental de la semántica del primer Wittgenstein. Sin embargo, con esta sospecha nos hemos adelantado de nuevo al curso de los acontecimientos. Porque precisamente el sistema ontosemántico heredado de Wittgenstein, que posibilita ante todo el discurso con sentido e intersubjetivamente válido, impidió al empirismo lógico considerar la problemática filosófica de la comunicación racional como metaproblemática de la se-

mántica constructiva⁴⁴. Además, reflexionar sobre la estructura hermenéutico-trascendental de semejante problemática pondría en peligro el programa de la ciencia unificada objetivista. Nos veríamos obligados a presuponer que, al menos, los científicos (entre los hombres) no sólo son objetos de «descripción» y «explicación» en el «lenguaje sobre cosas», sino *co-sujetos* del acuerdo lingüístico, en virtud de la comprensión de las intenciones con sentido. Y desde este punto, no nos faltaría mucho camino para percatarnos de que la «comprensión», en las ciencias del espíritu o de la sociedad *empírico-hermenéuticas*, no constituye una función psicológica auxiliar para «explicar» según leyes, sino un *continuum* con la problemática metacientífica del acuerdo propia del análisis constructivo del lenguaje. A mi juicio, el hecho de que Carnap acepte que toda «explicación» (*Explication*) constructiva de conceptos (que, por supuesto, no puede confundirse con la «explicación»), en lo que concierne a sus «condiciones de adecuación», está ligada a los «*explicanda*» del lenguaje ordinario o culto⁴⁵, conduce a reconocer implícitamente un continuo entre métodos *empírico-hermenéuticos* y *semántico-constructivos*, más acá de la metodología de la ciencia unificada.

Tendremos que admitir, sin duda, que reconocer metodológicamente la problemática metacientífica y metasemántica del acuerdo, constituye una penosa exigencia para el método formalizado —es decir, «indirecto»⁴⁶— de la reconstrucción lingüística, porque supone frustrar la esperanza leibniziana de sustituir el complicado acuerdo del lenguaje ordinario por el acuerdo total, mediado por el lenguaje artificial⁴⁷. Sin embargo, el presupuesto del *solipsismo metódico* constituye un obstáculo todavía más decisivo para reconocer la problemática trascendental del acuerdo; como hemos mostrado, el solipsismo metódico no sólo se encuentra a la base de la filosofía empirista y racionalista de la conciencia en la época moderna, sino también subyace incluso al programa de la semántica constructiva

⁴⁴ Cfr. acerca de este problema Y. BAR-HILLEL, «A Prerequisite for Rational Philosophical Discussion», en Y. BAR-HILLEL, *Aspects of Language*, Jerusalén, 1970, pp. 258-262.

⁴⁵ Cfr. R. CARNAP, «Meaning and Synonym in Natural Languages», en R. CARNAP, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1956², suppl.

⁴⁶ Cfr. Y. BAR-HILLEL, «Argumentation in Pragmatic Languages», en Y. BAR-HILLEL, *Aspects of Language*, Jerusalén, 1970, pp. 206-221.

⁴⁷ El método «directo» de la reconstrucción del lenguaje de la «escuela de Erlangen», que se sitúa en la dimensión pragmático-trascendental de la comunicación en lenguaje ordinario, promete una salida al dilema planteado en el texto. Cfr. W. KAMLAH-P. LÖRNZEN, *Logische Propädeutik*, Mannheim, 1967; también K. LÖRNZEN, *Elemente der Sprachkritik*, Frankfurt, 1970, II: «Die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Sprache.»

misma. Si leemos los trabajos del empirismo lógico, sacaremos irremisiblemente la impresión de que se entiende por «convención» un factor absolutamente *irracional*, que debe preceder a todo discurso racional, o que lo interrumpe. «Convención» parece identificarse con «decisión arbitraria», en un sentido similar al modo en que –según Hobbes– el soberano interpreta las leyes desde la autoridad de su voluntad; o –para retroceder aún más en la historia del nominalismo– del mismo modo en que el «diat» de la voluntad divina precede a toda razón, según los teólogos franciscanos⁴⁸. En un sentido semejante parece entender Carnap aquella «praxis» que, estableciendo «convencionalmente» un «*semantical framework*», responde a las cuestiones «externas» («ontológicas», o mejor, «ontosemánticas»); cuestiones a las que es incapaz de responder una ciencia que dependa de la semántica⁴⁹.

Así pues, es realmente innegable que las «convenciones» deben preceder a todas las operaciones racionales del pensamiento y del conocimiento, según el neopositivismo (no podemos deducir las convenciones a partir de principios últimos en un cálculo⁵⁰ ni, todavía menos, podemos extraerlas inmediatamente por observación empírica). Con todo, la pregunta filosófica fundamental, que surge de nuestras anteriores discusiones, es la siguiente: ¿queda suficientemente definido el concepto de racionalidad humana mediante el concepto de racionalidad científica de la «*Logic of Science*», de tal modo que más allá de estos límites sólo existe la irracionalidad de las decisiones arbitrarias?

A mi juicio, sólo podríamos responder afirmativamente a esta pregunta (es decir, pronunciándonos a favor del concepto de racionalidad limitado científicamente) en el caso de que, al menos en principio, «uno solo y sólo una vez» pudiera seguir una regla. En este caso, las «convenciones», que serían en cierto modo «convenios» del científico consigo mismo, deberían consistir realmente en decisiones individuales irracionales. Pero, ¿de dónde obtendrían estas «convenciones» su *sentido y validez*? Con esta cuestión me parece haber planteado de una forma vaga la pregunta que puso al segundo Wittgenstein en disposición de superar el *solipsismo metódico* de la filosofía analítico-lingüística –solipsismo que él mismo había establecido recientemente– y, con ello, el *solipsismo metódico* de la tradición filosófica (desde Ockham o quizá desde Agustín).

⁴⁸ A este respecto, cfr. K. H. HINSO, «Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit», en *Philos. Jahrb.* 72 (1964), pp. 84-102.

⁴⁹ R. CARNAP, «Empirism, Semantics and Ontology», en L. LINSKY (ed.), *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana, 1952, pp. 208-30.

⁵⁰ Cfr. *supra*, pp. 209 ss., la alusión al problema de la fundamentación última.

3. LA SOCIEDAD COMO SUJETO Y OBJETO DE LA CIENCIA SOCIAL CRÍTICA, O EL JUEGO LINGÜÍSTICO TRASCENDENTAL EN LOS JUEGOS LINGÜÍSTICOS «DADOS»

A mi entender, el problema central en la obra tardía de Wittgenstein es el que plantea a la «*Logic of Science*» neopositivista el tránsito desde la metafísica del «atomismo lógico» al «principio del convencionalismo» de la semántica constructiva; problema que, sin embargo, no había sido sometido a reflexión: la fundamentación *pragmático-trascendental* de las convenciones para establecer o interpretar reglas.

Por una parte, el último Wittgenstein es el primero en manifestar radicalmente el sentido filosófico fundamental del tránsito que se ha producido en la filosofía analítica desde la metafísica del atomismo lógico hasta el principio del convencionalismo: los hombres no usan supletoriamente un sistema ontosemántico de lenguaje ideal (en el que el «espacio lógico» de la figuración (*Abbildung*) de posibles hechos atómicos (*Sachverhalte*) establezca *a priori* la «determinación del sentido» de las proposiciones), sino que el *uso* que los hombres hacen de los signos decide sobre su sentido. Esto nos conduce —especialmente en las *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik*— a la más radical aplicación del convencionalismo conocida hasta ahora en la historia de la filosofía; porque, no sólo el *significado* de los signos depende de la *regla* de su aplicación; también el *sentido* de las *reglas-de-aplicación* depende en todo momento —según parece— de las *convenciones* sobre su aplicación²¹. (No sólo no existen entidades platónicas que, como átomos lógicos, establezcan el significado de los signos independientemente de su uso humano; ni siquiera podemos pensar las reglas del uso introducidas por los hombres como elementos hipostasiados de un sistema, con independencia de su uso. Según el último Wittgenstein, incluso el *platonismo de la regla* es una *superstición*.) A mi juicio, si interpretáramos estas reflexiones a la luz del presupuesto tradicional del *solipsismo metódico*, tendríamos que reconocer que el *convencionalismo* de Wittgenstein constituye la expresión extrema del decisionismo arbitrario e irracional, cuya procedencia nominalista intenté señalar anteriormente²².

Ahora bien, por otra parte, en la obra del segundo Wittgenstein encontramos un tema que, a mi juicio, puede interpretarse

²¹ Cf. W. STEGMÜLLER, «Ludwig Wittgenstein: Philosophie II», en *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1965, pp. 685 ss.

²² En las *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik*, muchos puntos parecen abogar realmente a favor de una interpretación semejante.

como *contrapunto de la versión irracionalista del convencionalismo*; por ello admito desde un comienzo que, con esta interpretación, posiblemente debamos pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein. El contrapunto del convencionalismo arbitrario se encuentra, a mi juicio, en la *concepción de los «juegos lingüísticos»*; más exactamente, en la aplicación que de esta concepción se efectúa en la tesis, según la cual «uno solo y sólo una vez» no puede seguir una regla. Ciertamente, si esto fuera posible —es decir, si tuviera razón el *solipsismo metódico*— entonces sería absolutamente imposible responder a la pregunta por los criterios del sentido o de la validez de las acciones lingüísticas; acciones que, por su parte, deben hacernos conscientes del sentido de nuestros conocimientos y acciones. (Habríamos alcanzado una posición semejante a la que Platón atribuye en el *Teetetos* a cuantos no reconocen nada fijo como objeto o canon del conocimiento.) Porque *parece* que Wittgenstein, en su obra tardía, no sólo haya anulado todos los criterios de validez metafísico-objetivos, sino también las condiciones subjetivas de posibilidad de la objetividad, en sentido kantiano. No obstante, la *refutación del solipsismo metódico* destruye, a mi entender, esta última «apariciencia»: el hecho de que «uno solo y sólo una vez» no pueda seguir una regla sino que, por el contrario, las acciones, las interpretaciones del mundo y el uso del lenguaje tengan que «entretejerse» en el juego lingüístico, como elementos integrantes de una *forma social de vida*, caracteriza —a mi juicio— el nuevo eje de la filosofía que, *volens nolens*⁵³, ha proporcionado el segundo Wittgenstein. Precisamente porque, según Wittgenstein, no existe ninguna garantía metafísica —objetiva o subjetiva— del sentido de los signos o, incluso, de la validez de las reglas, el «juego lingüístico», como horizonte de todos los criterios de sentido y validez, debe poseer un *valor trascendental*. Anticipándonos, podríamos decir lo siguiente: nosotros, los hombres, como seres dotados de lenguaje —a diferencia de los animales— estamos condenados a «concordar» (*verständigen*) en los criterios de sentido y validez de nuestro obrar y conocer.

Ciertamente, la posibilidad de semejante acuerdo en los criterios (*paradigmata, standars*) para decidir correctamente en todas las situaciones posibles de la vida, presupone, a mi juicio, lo siguiente: el acuerdo lingüístico mismo en cada juego

⁵³ No pongo aquí en discusión que la auténtica intención de Wittgenstein se dirigía primariamente a «mostrar a la mosca la salida del frasco»; es decir, a curar definitivamente, con ayuda de la filosofía, la «enfermedad» del uso del lenguaje denominada «filosofía»; lo cual, sin duda, es paradójico. En este sentido, está en lo cierto W. SCHULZ, *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*, Pflüßingen, 1967. Pero no considero fecunda esta interpretación.

lingüístico posible está vinculado *a priori* a reglas que, no sólo no pueden establecerse mediante «convenciones», sino que posibilitan las «convenciones»; por ejemplo, la norma de respetar las reglas en el contexto social, que implica, entre otras cosas, la norma del discurso verdadero. A mi juicio, *tales metarreglas* de todas las reglas establecidas convencionalmente no pertenecen a determinados juegos lingüísticos o formas de vida, sino al juego lingüístico trascendental de la ilimitada comunidad de comunicación.

Pero, ¿esta tesis pertenece todavía a Wittgenstein? No responderé aquí a esta cuestión³⁴, sino que intentaré mostrar mediante una construcción —que tal vez debería denominar «dialéctica»— qué malentendidos o falsas interpretaciones de la idea de juego lingüístico debemos evitar, si esta idea debe llevar a cabo la función trascendental que le atribuyo y que consiste en fundamentar la teoría de la ciencia, especialmente la teoría de las ciencias sociales. En primer lugar, surgen *dificultades que se contraponen polarmente*:

1) La primera de ellas surge si entendemos en el sentido del *behaviorismo metódico* el discurso de Wittgenstein sobre los juegos lingüísticos o las formas de vida «dados», que el filósofo sólo debe «describir», pero no transformar; en este caso, convertimos los juegos lingüísticos en objetos de la ciencia empírico-analítica, siguiendo el estilo de la *Logic of Science*. Naturalmente, se perdería de modo inmediato el valor trascendental del juego lingüístico y surgirían exactamente las mismas paradojas que produjo el empirismo lógico, con su habitual reducción de la dimensión pragmática de los signos a un objeto de la ciencia empírico-analítica. Efectivamente, como *datos* que sólo debemos observar y describir, los juegos lingüísticos, de igual modo que todos los datos observables de la ciencia empírico-analítica, presupondrían ya un juego lingüístico, en cuyo contexto podrían ser identificados y descritos como datos objetivos. Si tuviéramos que describir este último juego lingüístico, nos veríamos obligados a presuponer nuevamente un juego lingüístico *no dado* y, así sucesivamente, *ad infinitum*. En suma, no podríamos tematizar nunca el juego lingüístico como condición de posibilidad y validez para establecer e interpretar reglas —por ejemplo, las reglas para describir el mundo— como tampoco podría tematizarse en Carnap la metadimensión pragmática de las convenciones, que subyacen a la construcción e interpretación de los lenguajes artificiales con ayuda del lenguaje ordinario.

³⁴ Cfr., sin embargo, K. O. APPEL, «Wittgenstein und Heidegger», *op. cit.*; también «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», en *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche* 63 (1966), pp. 49-87 (*vid.* vol. 1, pp. 321 ss.).

Sin embargo, llegaríamos también a esta misma aporía —pensada ya hasta el final en el *Tractatus* con una consecuencia paradójica— si entendiéramos los *juegos lingüísticos únicamente como condiciones subjetivas de posibilidad de la descripción del mundo*, en el sentido de la filosofía trascendental kantiana. En ese caso, no podríamos hablar en modo alguno de «juegos lingüísticos dados» sino, a lo sumo, identificar y describir aquellos objetos que no tienen que ver con el lenguaje, *partiendo de un juego lingüístico que delimita el mundo*; pero entonces el discurso sobre el «entretejimiento» del uso del lenguaje con las acciones y expresiones fenoménicas, tal como exigen las «formas de vida» dadas, carece ya de sentido. En suma, en este caso los juegos lingüísticos perderían su carácter de fenómenos mundanos, mientras que, admitiendo una interpretación behaviorista, perderían su valor trascendental.

La consecuencia de esta confrontación dialéctica entre dos ficciones interpretativas consiste en tomar conciencia de que es imposible pensar sin contradicción la noción de juego lingüístico, si presuponemos la separación entre sujeto y objeto, que es tradicional en la filosofía cartesiano-kantiana. A lo sumo, la distinción sujeto-objeto, tomada como una representación metódica auxiliar, puede aclarar —según parece— la distinción entre los aspectos empírico y trascendental en la concepción del juego lingüístico. Esto supone, al mismo tiempo, la imposibilidad de pensar la noción de juego lingüístico bajo los supuestos de la «*Logic of Science*»; porque, con respecto a la relación sujeto-objeto, la «*Logic of Science*» se distingue del dualismo metafísico cartesiano o del cientificismo trascendental de la *Crítica de la razón pura* únicamente por no *reflexionar sobre sus presupuestos trascendentales* y, precisamente por esta razón, por elevar al rango de presupuesto evidente para toda teoría de la ciencia y filosofía respetable la separación sujeto-objeto, acreditada en la física clásica. Pero, ¿en qué consiste exactamente la *incompatibilidad entre la noción de juego lingüístico y la separación cientificista sujeto-objeto*?

Creo que deberíamos recordar en esta ocasión que también han negado, de modo más o menos consciente, la separación cientificista sujeto-objeto, tanto la filosofía del espíritu histórico (Hegel), que se establece esencialmente sólo después de Kant, como la fundamentación de las ciencias histórico-hermenéuticas del espíritu (desde Schleiermacher y los representantes de la «Escuela histórica» hasta W. Dilthey, Max Weber y Collingwood), fundamentación que depende de Hegel en parte y, en parte, compite con él. Prescindiendo de las significativas diferencias epistemológicas que existen entre estos enfoques, la sociedad es para todos ellos —por expresarlo dialéc-

ticamente— un «sujeto-objeto» con el que nos podemos identificar mediante la comprensión, y no sólo un objeto descriptible o explicable según reglas aplicadas desde fuera. A mi juicio, este discurso sobre el sujeto-objeto es también válido para el «materialismo histórico» de K. Marx, siempre que no lo convirtamos dogmáticamente en objetivismo científico, sino que lo restituyamos al contexto —bosquejado originariamente— de la emancipación de la praxis subjetivo-inter-subjetiva y lo consideremos como un correctivo de las ciencias burguesas del espíritu, propio de la crítica de las ideologías. Tras las consideraciones precedentes, nos vemos obligados a formular la siguiente pregunta: ¿qué relación guarda, pues, la noción de juego lingüístico con la fundamentación dialéctico-hermenéutica tradicional de las ciencias del espíritu o sociales?

En lo que se me alcanza, ha sido Peter Winch, en su libro *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*¹⁹, el primero en plantear una pregunta análoga y en conectar la noción de juego lingüístico defendida por el último Wittgenstein con la problemática fundamental de las ciencias sociales. Intentando en 1964 una empresa semejante²⁰, y cuando me encontraba —por así decirlo— en plena redacción, yo mismo topé con este libro y consideré, ante todo, que Winch había planteado la pregunta decisiva para reducir al absurdo la interpretación behaviorista de Wittgenstein, en primer lugar, y, en segundo lugar, para fundamentar con ello nuevamente partiendo de Wittgenstein la diferencia básica entre la «comprensión» como método de las ciencias del espíritu y la «explicación» como método de las ciencias de la naturaleza.

La pregunta que Winch plantea con Wittgenstein puede formularse en nuestro contexto del siguiente modo: ¿cómo sabemos que un hombre está siguiendo realmente —por sí mismo— las reglas mediante las que describimos su comportamiento? ¿cómo sabemos que no se trata únicamente de reglas que hemos aplicado a su comportamiento desde fuera? En este contexto, Winch sugiere «que podemos comprender cualquier serie de acciones de un hombre mediante una fórmula u otra, siempre queelijamos una suficientemente compleja»²¹. A mi entender, esta pregunta expresa realmente —de un modo moderno, no psicologista— el interés irrenunciable de las ciencias sociales por «comprender» el «sentido» de las acciones. Ciertamente, resultaría innecesario responder si el sociólogo tuviera

¹⁹ Londres, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1958, 1965.

²⁰ K. O. APLI, «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"», *op. cit.*
Edición alemana, Frankfurt, 1966, p. 42.

que conformarse con describir la conducta, al servicio del saber tecnológico de manipulación⁵⁸; pero, incluso en este caso que los neopositivistas parecen tener siempre presente, difícilmente podría renunciar a la «comprensión» por razones heurísticas; si renunciara a ella, nunca podría saber si la conducta descrita es realmente conducta humana; por ejemplo, lenguaje⁵⁹. Este último punto de vista nos remite a la respuesta que Winch ofrece, en último término, a la pregunta planteada por él (en el espíritu de un Wittgenstein hermenéuticamente interpretado): sólo puedo constatar que un hombre sigue una regla —por ejemplo, que habla o actúa con sentido— si su comportamiento resulta comprensible, a partir de un juego lingüístico, como seguimiento de reglas controlables públicamente; pero esto sólo lo puedo constatar participando en ese juego lingüístico⁶⁰.

Me parece que esta solución que aquí puedo esbozar sólo muy toscamente, constituye hoy todavía el paso decisivo del Rubicón de la «*Logic of Science*» objetivista; un paso del que no deberíamos retroceder. Aunque tengamos que explicarla todavía más detalladamente, en la noción de *participación en un juego lingüístico común* está abierto el camino para aquella *superación de la separación sujeto-objeto*, que sólo puede exigirse con pleno sentido a las ciencias del espíritu o sociales comprensivas y que el siglo XIX no pudo establecer suficientemente, debido a la teoría psicologista de la comprensión *qua* «empatía» o «revivencia». Cosa muy disintinta son, a mi juicio, las consecuencias que Winch cree tener que extraer de su enfoque, en virtud de premisas wittgensteinianas. Me parece que tales consecuencias, agudizando extremadamente un pensamiento

⁵⁸ Me parece que el tipo de descripción considerado por Winch, con el que siempre podemos encontrarnos, sólo puede identificarse realmente con la «sistematización» del conocimiento procedente del interés científico-natural por una «explicación» según leyes, admitiendo los presupuestos del neopositivismo clásico. Desde el punto de vista de Kant, Peirce, Toulmin, Ryle y los popperianos, deberíamos distinguir tajantemente —a mi juicio, con razón— entre una generalización de sintomas utilizable sólo tecnológicamente («técnica de prognosis») y una explicación «con carga teórica». No obstante, incluso en el último caso carecería manifestamente de sentido la pregunta «¿siguen los objetos naturales por sí mismos la ley como una regla?» En este sentido, Winch ha explicitado adecuadamente la diferencia entre el planteamiento de las ciencias naturales «explicativas» y el de las ciencias «comprensivas» de la sociedad o del espíritu.

⁵⁹ Cfr. la crítica a B. F. Skinner de N. CHOMSKY en *Language* 35, 1959, pp. 26-58.

⁶⁰ Cfr. P. WINCH, *The Idea of a Social Science*, p. 89: «...any more reflective understanding must necessarily presuppose, if it is to count as genuine understanding at all, the participant's unreflective understanding. And this in itself makes it misleading to compare it with the natural scientist's understanding of his scientific data.»

abstracto ahistórico, reproducen las miserias —idealistas, por una parte, y relativistas, por otra— de la filosofía alemana de las ciencias del espíritu a fines de siglo⁶¹. A mi entender, este resultado obedece a la profunda ambigüedad de algunas de estas consecuencias e incluso de sus presupuestos wittgensteinianos.

Por ejemplo, Winch se percató con cierta razón de que la diferencia lógica entre las conexiones de sucesos explicables desde las ciencias naturales (es decir, con ayuda de leyes causales o estadísticas) y las conexiones comprensibles entre acciones y conceptos en un juego lingüístico, estriba en el hecho de que las primeras representen relaciones «externas» y las últimas, «internas». Es decir, que sólo podemos «explicar» las primeras como necesarias en virtud de leyes naturales empíricas, supuestas hipotéticamente; por el contrario, para «comprender» como necesarias las últimas precisamos básicamente reproducir las intenciones con sentido (de las acciones o de los conceptos). De estas afirmaciones extrae Winch una conclusión extremadamente grave desde un punto de vista metodológico: las ciencias sociales sólo pueden (o deberían) hacer inteligible su objeto —el comportamiento o las instituciones en las sociedades o culturas humanas— mediante conceptos que resulten inteligibles a los miembros de la sociedad correspondiente, *por principio*, a través de los conceptos de su juego lingüístico; es decir, en virtud de los paradigmas de su «forma de vida». A partir de este cuasi-postulado extrae Winch nuevamente una consecuencia: es inadmisibles, por principio, cuestionar y valorar críticamente una determinada forma social de vida y una concepción del mundo, por ejemplo, en el sentido de la crítica de las ideologías de Durkheim, Pareto o Labriola (es decir, de Marx!)⁶². Por tanto, hay distintos juegos lingüísticos o formas de vida y constituyen, al mismo tiempo, los horizontes y criterios trascendentales últimos de las normas posibles y de su posible infracción. Más allá de estos horizontes no hay *criterios* para lo verdadero y lo falso⁶³ o para lo bueno y lo malo. De ahí que Winch llegue consecuentemente a la siguiente conclusión: «es tarea de la filosofía, particularmente, *considerar sin compromiso* (subrayado de K.-O. A.) tales concepciones en competencia (es decir, la cognoscibilidad de las cosas en «diversas formas de

⁶¹ Cfr. mi crítica en «Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie», *op. cit.*

⁶² Cfr. P. WINCH, *op. cit.*, cap. IV.

⁶³ El mismo problema —cómo, pues, podrían ser falsados los criterios teóricos de la falsación misma— es central en la controversia entre Th. S. Kuhn y K. R. Popper en *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. por Inre LAKATOS, Cambridge, 1970.

vida que compiten»); no es tarea suya adjudicar valores a la ciencia, la religión o cualquier otra cosa. No es tarea suya propiciar una cosmovisión... Con palabras de Wittgenstein: "La filosofía deja todo como está"⁶⁴.

Creo que P. Winch ha intentado corregir o atenuar en trabajos posteriores su posición básica relativista y -como mostraremos todavía- paradójica. Por ejemplo, en su importante e interesante trabajo «Nature and Convention»⁶⁵, señala Winch que sería absurdo calificar de «convención social» la norma del discurso verdadero en la que una sociedad podría concordar o no (es decir, que podría ponerse en una forma de vida como base de la comunicación, mientras que en otra no sería aceptada). Por el contrario, según indica Winch, la norma del discurso verdadero es una condición de posibilidad de cualquier juego lingüístico que esté en funcionamiento y, por tanto, tiene que cumplirse en cierta medida para que sea posible la comunicación: «...the supposition that telling lies could be the norm and telling the truth a deviation from it is selfcontradictory. And again, if *per absurdum* the incidence of "true" and "false" statements were statistically random, there could be no distinction between truth and falsity at all, therefore no communication»⁶⁶. De modo semejante señala Winch que es básicamente imposible reducir el acuerdo intersubjetivo entre los hombres en cualquier sociedad a manipulación recíproca de los individuos, en el sentido del estado hobbesiano de naturaleza o de la idea sofística de la retórica: «For one can only use words to manipulate the reactions of other men in so far as those others at least think they *understand* what one is saying. So the concept of understanding is presupposed by the possibility of such manipulation of reactions and cannot be elucidated in terms of it.»⁶⁷. Finalmente, Winch generaliza el aspecto fundamental de sus ejemplos, afirmando que la «integrity» es un presupuesto indispensable para el funcionamiento de las instituciones sociales (para el comportamiento según roles), en el mismo sentido en que el *fair play* lo es para la posibilidad de los juegos. Y Winch resume el resultado de sus reflexiones, referidas a «la relación de la idea general de estas virtudes y sus específicas manifestaciones sociales», en la siguiente sentencia de G. B. Vico: «There must in the nature of human things be a mental language to all nations, which uniformly grasps the substance of things feasible in human social life, and expresses it with as

⁶⁴ P. WINCH, *op. cit.*, edición alemana, p. 133.

⁶⁵ En *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1959/60, pp. 231-252.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 243.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 249.

many diverse modifications as these same things may have diverse aspects.»⁶⁸

Desde mi punto de vista, el mismo Winch señala aquí las condiciones de posibilidad de toda comunicación e interacción social, que ya no pueden relativizarse en virtud de juegos lingüísticos individuales sino que, por el contrario, constituyen la esencia misma *del* juego lingüístico (trascendental). Yo diría que Winch muestra las normas del juego lingüístico ideal, relevantes hermenéutica y éticamente (iy en el derecho natural!), que *tenemos que* presuponer en todo juego lingüístico (es decir, en toda forma de vida humana), aunque este juego ideal se realice defectuosamente o se desfigure por deformaciones específicas de la sociedad. Sin embargo, este enfoque «hermenéutico-trascendental» no ha impedido a Winch conservar claramente ciertos presupuestos fundamentales de su anterior relativismo de los juegos lingüísticos. Por ejemplo, en su estudio «Understanding a Primitive Society»⁶⁹, y partiendo del presupuesto wittgensteiniano de los «paradigmas» específicos de los juegos lingüísticos, extrae Winch la provocativa conclusión de que es imposible, por principio, criticar la creencia en las brujas y en las prácticas mágicas correspondientes de la cultura Azande de África⁷⁰, descrita por E. E. Evans-Pritchard, desde los criterios de nuestra cultura impregnada por la ciencia.

En este orden de cosas, considero comprensible y justificado que, tanto los filósofos como quienes practican las ciencias sociales, hayan criticado severamente las conclusiones de P. Winch⁷¹. Por desgracia, con ello han descalificado globalmente, en la mayor parte de los casos, el enfoque fundamental de Wittgenstein y Winch, y han recaído en la posición de la *Logic of Science* objetivista (de procedencia neopositivista o popperiana). Por el contrario, yo considero necesario —con Wittgenstein y contra Wittgenstein, o con Winch y contra Winch— reconstruir críticamente el enfoque fundamental sobre el juego lingüístico, entretrejado con una forma social de vida.

Empecemos con una paradoja: si —como, en efecto, Wittgenstein sugiere— la innumerable diversidad de juegos lingüísticos o formas de vida, en tanto que hechos (originarios) «dados», tienen que constituir a la vez los últimos horizontes cua-

⁶⁸ *Ibid.*, p. 251. Cfr. a este respecto mi interpretación del mismo pasaje en K. O. AUL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, pp. 377 s.

⁶⁹ En *American Philosophical Quarterly* 1, 1964, pp. 307-324.

⁷⁰ Cfr. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937.

⁷¹ Cfr. por ejemplo la discusión en *Problems in the Philosophy of Science*, ed. por I. LAKATOS y A. MUSGRAVE, Amsterdam, 1968, pp. 377-432.

si-trascendentales regulativos para comprender el sentido, entonces es imposible entender cómo pueden estar ellos mismos «dados» como juegos lingüísticos; es decir, cómo pueden ser identificados como algo. Cuando hablamos de juegos lingüísticos dados como hechos cuasi-trascendentales (como exige el relativismo de los juegos lingüísticos), al menos, exceptuamos y presuponemos un juego lingüístico como juego lingüístico trascendental. Por otra parte, los *diversos* juegos lingüísticos no pueden estar «dados» al juego lingüístico trascendental de la filosofía sólo como fenómenos *observables*; por el contrario, esta última debe estar capacitada por principio para participar comprensivamente en todos los juegos lingüísticos «dados»⁷². En este mismo punto surge ya con necesidad apremiante la pregunta por una *unidad trascendental de los diversos horizontes regulativos*, que no puede estar *dada* pero, no obstante, establece *a priori* una conexión comunicativa entre los juegos lingüísticos dados cuasi-empíricamente. Efectivamente, ¿cómo estaría alguien en condiciones —sea filósofo o científico social— de comparar juegos lingüísticos «dados», en caso contrario? El filósofo o el científico social tienen que estar capacitados por un juego lingüístico determinado para participar en los juegos lingüísticos dados, comparándolos y trascendiéndolos. En este sentido, ya es paradójico el discurso de Winch sobre el «modo descomprometido de considerar» que debería mantener el filósofo⁷³. Porque, según sus presupuestos y los de Wittgenstein, es evidente que también el filósofo sólo puede comprender y valorar desde determinados presupuestos de un juego lingüístico. Pues, según Winch, el filósofo tiene que comprender y valorar porque, en caso contrario, no puede juzgar sobre el seguimiento correcto o incorrecto de las reglas. En pocas palabras: el filósofo —y también cuantos cultivan las ciencias sociales comprensivas— tiene que participar de algún modo en todo juego lingüístico o forma de vida que le son «dados», y no mariposarse en torno a ellos y observarlos; pero, a la vez, tiene que estar en condiciones de mantener una distancia crítica respecto a todos los juegos lingüísticos o formas de vida, para poder compararlos como «dados» en el mundo y no perderse —por así decirlo— en

⁷² Esta paradoja es manifiestamente idéntica a la paradoja, antes aludida, de la relación sujeto-objeto como presupuesto de las ciencias hermenéuticas.

⁷³ Este modo de considerar recuerda el presupuesto paradójico de Karl Mannheim, consistente en una «intelectualidad socialmente desligada» (*ohne schwebende Intelligenz*), mediante la cual la crítica comprometida de las ideologías se transformaría en neutral *sociología del conocimiento*. De este modo, la «sospecha de ideología» fue, a la vez, universalizada y despojada de su función crítica. Para la crítica de la sociología del conocimiento, cfr. *Ideologie*, ed. por K. LENK, Neuwied, 1961.

uno de ellos. A mi juicio, el problema esbozado es únicamente soluble si el filósofo o el cultivador de las ciencias sociales críticas pueden reducirse a un juego lingüístico que, por una parte, se presuponga en todos los juegos lingüísticos dados pero, por otra, pueda considerarse como un ideal (todavía) no realizado. Hasta aquí no hemos considerado aún las relaciones históricas concretas entre los juegos lingüísticos.

Evidentemente, el postulado del juego lingüístico trascendental es una solución diferente de aquella que resuelve el problema del acuerdo intercultural basándose *únicamente* en la semejanza entre las condiciones vitales humanas, semejanza que es fáctica y constatable mediante comparaciones empírico-antropológicas; por ejemplo, que se basa en instituciones relacionadas con el nacimiento, la muerte y la sexualidad. Al final de su trabajo sobre la «Comprensión de una cultura primitiva», parece que Winch considere una solución de esta índole para el problema del relativismo⁷⁴. De igual modo que lo hizo ya en *Nature and Convention*, recurre a la fundamentación de la «Ciencia Nueva» de las instituciones del «*mondo civile*», realizada por G. B. Vico; especialmente, al siguiente pasaje (*La Ciencia Nueva*, §§ 332-333):

Puesto que el universo de las naciones ha sido conformado por los hombres, veamos en qué instituciones concuerdan y han concordado siempre. Porque esas instituciones nos darán a conocer los principios eternos y universales (como ha de poseerlos toda ciencia) en los cuales se asientan las naciones, y por ellos prevalecen.

Observamos que todas las naciones, tanto las bárbaras como las civilizadas, aunque hayan sido fundadas muy remotamente las unas respecto de las otras en el tiempo y en el espacio, conservan estas tres costumbres: tienen una religión, contraen matrimonios solemnes y entierran a sus muertos. (...)

Considero posibles dos interpretaciones del pasaje: O bien los *principios* para la comprensión tienen que derivarse como hechos sociales a partir de la universalidad comparativa de las condiciones vitales mencionadas, en cuyo caso quedaría sin aclarar por qué se habla aquí de *instituciones* comprensibles, por contraposición —por ejemplo— al comportamiento animal; o bien los principios de la comprensión intercultural se apoyan en el hecho de que en todas las sociedades humanas el nacimiento, la muerte y la sexualidad estén ya siempre *comprendidos lingüísticamente* y que constituyan el punto de referencia de las instituciones, en el contexto de un juego lingüístico; en este caso (que Winch parece aceptar, cuando habla del nacimiento, la muerte y la sexualidad como «limiting notions») o

⁷⁴ P. WINCH, *op. cit.*, pp. 322 ss.

«limiting concepts» [subrayados de K. O. A.] las condiciones vitales comparativamente universales, en tanto que «paradigmas» comunes a todos los juegos lingüísticos, son las que deben posibilitar el acuerdo. Pero esto ya presupone, a mi juicio, la *competencia lingüística*, común a todos los hombres, como «competencia gramatical» (N. Chomsky) y, todavía más, como «competencia comunicativa» (J. Habermas)¹⁵. En pocas palabras: la auténtica condición de posibilidad del acuerdo estaría constituida por el *juego lingüístico trascendental* que, ciertamente, tiene su base *real* y su punto de partida genético en los hechos fundamentales de la vida humana genérica. En una ocasión dice Wittgenstein: «Si un león pudiera hablar, no podríamos entenderle.» Esta afirmación me parece poco plausible, porque lo que nos separa del león es precisamente la competencia lingüística y no, por ejemplo, las condiciones vitales (nacimiento, muerte y sexualidad), concebidas con independencia de la competencia lingüística.

Mediante esta «dialéctica», todavía bastante abstracta, hemos justificado ya *en principio* la necesidad de un juego lingüístico trascendental *en* todos los juegos lingüísticos, pero podemos concretar esta necesidad considerando la forma específica de participar en dos juegos lingüísticos, consistente en comprender metódicamente («hermenéuticamente») una forma de vida ajena. Esta comprensión no podría empezar en modo alguno como una confrontación entre dos sistemas de reglas inconmensurables y totalmente aislados entre sí; sin embargo, históricamente ha comenzado —por lo general— con el choque y la fascinación producidos por el encuentro con lo ajeno; incluso con la propia tradición cuando resulta extraña o cuando nos distanciamos de ella artificialmente. Por tanto, y frente a la «comprensión pragmática» —así llamada por Dilthey— que no sobrepasa el contexto de una «esfera común» de vida¹⁶, la «comprensión hermenéutica» empieza «confrontando» dos horizontes, lo cual presupone ya una *unidad trascendental de la interpretación*¹⁷ como condición de su posibilidad. Puesto que sólo esta unidad posibilita la síntesis del acuerdo —y no, por ejemplo, las diversas reglas del juego lingüístico, establecidas fácticamente— estamos ya en situación de aclarar en este punto la ambigüedad de la tesis de Winch, según la cual el comportamiento humano puede o debe resultar comprensible sólo mediante conceptos que los autores mismos, *por principio*, pueden comprender. La ambigüedad radica aquí en la palabra

¹⁵ Cfr. *supra*, nota 32.

¹⁶ Cfr. W. DILTHEY, *Ges. Schriften* VII, 1968⁵, pp. 146 s.

¹⁷ Cfr. al respecto, también K. O. APPEL, «From Kant to Peirce», *op. cit.*

«por principio». Si la interpretamos en el sentido de reglas ya *establecidas* de un juego lingüístico «dado», llegamos a las paradojas del relativismo ya expuesto: es necesario comprender cada juego lingüístico (cada forma de vida) *únicamente desde él mismo*, lo cual tiene que parecer imposible a los que no están ya ejercitados («adiestrados»: Wittgenstein!) y pertenecen a una forma de vida extraña. Si, por el contrario, apoyamos la exigencia de que los conceptos de las ciencias sociales tengan que ser comprensibles *por principio* para el sujeto-objeto de la ciencia, refiriéndonos a la *posibilidad* de acuerdo —ya siempre presupuesta— entre los juegos lingüísticos (de los científicos sociales y de sus objetos); con otras palabras, si conectamos esta exigencia con la *unidad sintética del juego lingüístico trascendental*, entonces la tesis de Winch representa —a mi juicio— un principio fundamental de la hermenéutica; un principio al que —como todavía debemos mostrar— ni siquiera restará vigencia la puesta en cuestión de las formas humanas de vida y de los juegos lingüísticos, efectuada desde la crítica de las ideologías. Partimos ahora de un supuesto sobre el que Wittgenstein, al menos, no reflexionó explícitamente: por principio, cada «juego lingüístico», como *juego-lingüístico* (es decir, toda forma *humana* de vida), es capaz de trascenderse y ampliarse mediante *autorreflexión* en el sentido de la filosofía o de las ciencias sociales críticas.

La relación *dialéctica* entre la unidad del juego lingüístico trascendental y la diversidad de los juegos lingüísticos o formas de vida dados cuasi-empíricamente, resulta más clara si introducimos en la discusión la distinción de Winch entre relaciones *internas* y *externas*. *Prima facie*, esta distinción es muy apropiada para aclarar la radical diferencia que existe entre dos tipos de relación: las relaciones *comprensibles* entre acciones (intencionales) y conceptos (en los que los actores mismos pueden explicitar, por principio, el sentido de sus acciones) y las relaciones *explicables* causal o estadísticamente entre los acontecimientos naturales. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la distinción de Winch está tomada claramente del *Tractatus* del primer Wittgenstein, donde tal diferencia describe adecuadamente, por una parte, una *diferencia trascendental* en el sentido de la *separación* cartesiano-kantiana entre *sujeto* y *objeto*; por otra parte, una diferencia lógica en el sentido de la distinción entre *analtico* y *sintético*. Ahora bien, es cuestionable desde el comienzo que tal distinción pueda aplicarse, sin una modificación considerable, a esa relación de «entretejimiento» entre acciones y uso lingüístico, que propuso el último Wittgenstein. Pero, incluso si desde un comienzo aceptamos ya que hay un espacio para la interpretación mutua de los

momentos entretejidos entre sí en las «formas de vida», y nos limitamos a sostener que no deben existir contradicciones entre ellos, surgen dificultades. Es totalmente correcto mantener que las acciones y las palabras (conceptos) humanas *deberían* interpretarse mutuamente sin contradicción. A mi modo de ver, esta exigencia se apoya en el presupuesto trascendental de un juego lingüístico *ideal*. Pero, ¿podemos suponer sin la menor dificultad esta relación en los juegos lingüísticos o formas de vida «dados»?

Creo que la acusación de *idealismo* metódico que ha recibido la fundamentación de las ciencias sociales de P. Winch, se ha efectuado en este punto con cierta razón⁷⁸. Efectivamente, Winch, supone la inteligibilidad *ideal* (según *relaciones internas*), que sólo podemos anticipar como norma de un juego lingüístico trascendental, precisamente donde no puede mantenerse *a priori*: en el caso de la —a su juicio— insuperable diversidad de los juegos lingüísticos o de las formas de vida fácticos. La confusión ideológica del ideal con el presente de la sociedad, que caracteriza al *idealismo metódico* de las ciencias del espíritu en el siglo XIX, parece identificarse aquí con un *relativismo*, según el cual la historia no puede contener ningún principio regulativo para su propia superación. En este punto hablaría yo de una «falacia idealista», que constituye el contrapunto de la «falacia naturalista», que reduce de un modo cientificista las relaciones comprensibles a relaciones explicables. También propondría interpretar como *unidad dialéctica* —que no excluye la *contradicción* entre sus *momentos*— el «entretejimiento» entre uso lingüístico, actividad, expresión vital e interpretación del mundo en los «juegos lingüísticos» o «formas de vida» wittgensteinianos. Considero que sólo admitiendo este supuesto podemos transferir el discurso sobre las «relaciones internas» en los sistemas lógico-matemáticos a las relaciones sociales «dadas» de la vida.

Esto significaría que, por una parte, debemos tomar siempre en serio *hermenéuticamente* las acciones y palabras humanas, en el sentido de su inteligibilidad virtual e, incluso, de su verdad o de su corrección ético-normativa, en el contexto de un juego lingüístico ideal con *relaciones internas* entre palabras y acciones (y conocimientos): esta exigencia (la «anticipación de la perfección» gadameriana⁷⁹) surge del presupuesto trascendental de la unidad ideal del acuerdo, que siempre ha efectua-

⁷⁸ Cfr. E. GELLNER, «The New Idealism. Cause and Meaning in the Social Sciences», en *Problems in the Philosophy of Science*, ed. por I. LAKATOS y A. MUSGRAVE, *op. cit.*, pp. 377-406.

⁷⁹ Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1950.

do ya quien habla o quien escucha a otro. (Puesto que es impensable un «lenguaje privado», los pensamientos y acciones solitarios de cada individuo están ya siempre relacionados con el juego ideal del lenguaje, antes aludido, en la comunidad ideal de comunicación.) Pero, por otra parte, tenemos que contar a la vez con el hecho de que en los juegos lingüísticos o en las formas de vida dados existan discrepancias mayores o menores —e incluso contradicciones— entre las acciones y los conceptos. Si queremos que tales discrepancias o contradicciones resulten comprensibles, debemos tener también en cuenta las «relaciones externas» (por ejemplo, las relaciones causales «explicables») entre las ideas inconscientes y los modos de comportamiento condicionados, o entre intereses immanentes a la praxis (es decir, motivos con sentido no explicitados conceptualmente) y regulaciones lingüísticas oficiales *qua* «ficciones institucionales»⁶⁰. Ciertamente, no sólo podemos *explicar* estas *relaciones externas* utilizando hipótesis nomológicas, sino que, a la vez, debemos *comprenderlas* también como aquellas *relaciones internas*, que no podían aceptarse en el juego lingüístico de una forma de vida dada, en virtud de ciertas reglas que las consideraban tabú. Precisamente esta combinación de explicación cuasi-causal y de comprensión hermenéutica profunda (especialmente de la conducta teleológica inconsciente), que trasciende el uso lingüístico efectivo y la autocomprensión fáctica de las formas sociales de vida, caracteriza —a mi juicio— el proceder *metódico* de la *crítica de las ideologías*. Ni siquiera la crítica de las ideologías vulnera el principio hermenéutico-trascendental, según el cual los miembros de la forma de vida criticada deben poder comprender *por principio* sus propias supuestas motivaciones. Y esto lo atestigua la crítica de las ideologías puesto que, en tanto que crítica pública, induce también por principio a los criticados a una autocomprensión más profunda. Desde un principio, recurre precisamente a la unidad sintética del juego lingüístico trascendental y cuenta con el hecho de que tal unidad puede ser realizada por principio desde cada juego lingüístico, mediante un autotranscendimiento reflexivo de las reglas fácticas, incluyendo los «paradigmas».

Ahora bien, creo que tenemos que contar con las situaciones ideológicas tanto más cuanto más nos alejemos de las acciones y conceptos que pertenecen al círculo funcional del trabajo —que, incluso en las culturas primitivas, ya anticipa el control del error, que efectúa la ciencia experimental. Ello no implica que en los llamados ámbitos «superiores» o «superestructurales» de la cultura —en los ámbitos del «saber formativo» (*Bil-*

⁶⁰ Cfr. A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956.

dingswissen) o del «saber de salvación» (*Erlösungswissen*), como los denominó Max Scheler⁸¹— no podemos suponer *eo ipso* un juego lingüístico sin contradicción. Pero si debemos recordar con Peirce⁸², Dewey⁸³ y Marx, que en esos ámbitos tenemos que contar inmediatamente y lo más ampliamente posible con limitaciones de la comunicación racional y de la «asociación» social (Marx), debidas a represiones autoritarias y al hecho de que determinadas palabras y acciones sean declaradas tabú; dicho brevemente, tenemos que contar con las fijaciones ideológicas producidas por la autoalienación de los hombres socializados. Pero precisamente allí donde se producen tales deformaciones públicas de la función ideal del juego lingüístico, no tenemos motivo alguno —a mi juicio— para suponer horizontes regulativos que, como criterios o paradigmas últimos para la comprensión del mundo, tuvieran los mismos derechos que los de una cultura que se ha situado intencionadamente bajo el ideal hermenéutico de un acuerdo ilimitado. Esto significa también que no se trata en modo alguno de medir todos los mitos, religiones y —si es posible— todos los proyectos metafísicos cosmovisivos, utilizando los cánones de la ciencia occidental moderna, entendida como «*Science*» y «*Technology*»⁸⁴. Sólo en la medida en que las prácticas primitivas, como pseudo-tecnologías que reconocen la evidencia empírica y se inmunizan frente a los resultados desfavorables, se someten *nolens volens* al canon de la ciencia experimental y la tecnología, debemos valorarlas según tal canon. Este me parece ser el caso de las demostraciones de brujería de los Azande y de todas las prácticas mágicas similares⁸⁵, por el contrario, no creo que sea el caso, por ejemplo, de las prácticas del yoga hindú, a las que puede ser inherente un núcleo racional, al menos: un saber y un poder irreductibles a la ciencia objetivista y a la tecnología⁸⁶.

⁸¹ Cfr. MAX SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Berna y Múnich, 1960.

⁸² Cfr. especialmente el artículo «The Fixation of Beliefs», en *Collected Papers V*, §§ 358 ss. *Vid.* mi interpretación en la Introducción a Ch. S. PEIRCE, *Schriften I*, ed. por K. O. Apel, Frankfurt, 1967.

⁸³ Cfr. particularmente *Reconstruction in Philosophy*, Nueva York, 1920.

⁸⁴ Este me parece ser el argumento más fuerte de Winch contra los críticos de los Azande. Cfr. «Understanding of a Primitive Society», *op. cit.*; también «Reply to J. C. Jarvie» en *Explanation in the Behavioral Sciences*, ed. por R. BOLGER y Fr. COFFI, Cambridge, 1970, pp. 249 ss.

⁸⁵ Yo distinguiría el concepto de «magia» en este sentido del concepto de «mito». Ambos están sin duda «entretnejidos» entre sí en las culturas primitivas; no obstante, el mito puede contener un «aparecer» («Vorschein».— E. Bloch) de la verdad, mientras que las prácticas mágicas, a mi juicio, pueden considerarse como una perversión de la idea de técnica.

⁸⁶ Creo que esto resulta explicable desde una interpretación gnoseoantropológica de la psicología profunda y del «entrenamiento autópico».

(Asimismo, considero que existe una diferencia entre la «mística», tal como la entienden los científicistas —es decir, como prácticas mágico-rituales que limitan la comunicación racional o la declaran tabú— y la gran mística intelectual de Shankara o del Maestro Eckehart, que no cumplía la función de fijar y separar formas culturales de vida ritualmente, sino que introdujo un movimiento espiritual de emancipación⁸⁷.)

En estas consideraciones no interesa primariamente que sea correcta mi valoración de los ejemplos mencionados, sino que trato de aclarar el concepto de historia concreta de la sociedad y del espíritu, en la que no existen en modo alguno los cerrados horizontes regulativos de los juegos lingüísticos como formas de vida, horizontes constatables —a lo sumo— en las culturas primitivas. Considero que en esta historia universal de la humanidad, posibilitada sin duda esencialmente por la cultura occidental, se trata de realizar progresivamente el juego lingüístico ideal, que ya siempre presuponemos trascendentalmente en las formas de vida dadas, y frente a las limitaciones irracionales de la comunicación en esas formas de vida; y no sólo en el ámbito científico-técnico, sino en todas las dimensiones de la cultura. Indudablemente, es imposible alcanzar esta *meta de una ilustración hermenéutica*, que no deja todo como está, sin incluir la *crítica de las ideologías*⁸⁸, que debe empeñarse en la tarea de poner también en cuestión las formas de vida en su totalidad y sus juegos lingüísticos públicos. Esta tarea requiere navegar entre la Scilla de una hermenéutica relativista, que sacrifica su propia condición de posibilidad al pluralismo de las mónadas de los juegos lingüísticos, y la Caribdis de una crítica objetivista y dogmática de los demás juegos lingüísticos, que no admite ya diálogo real alguno. Creo ciertamente —y con ello regreso a la tesis del título, comentada al comienzo— que sólo podemos alcanzar *in the long run* esta meta de la filosofía y de las ciencias sociales críticas, *realizando prácticamente* la comunidad ilimitada de comunicación en los juegos lingüísticos de los sistemas sociales de autoafirmación⁸⁹.

⁸⁷ Las ciencias sociales críticas, a mi juicio, deberían mantenerse alejadas tanto de un científicismo dogmático, que sólo es capaz de considerar como un absurdo («fórmulas vacías») con función ideológica las tradiciones míticas, metafísicas y teológicas —incluyendo sus secularizaciones en las ciencias del espíritu— (Ernst Topitsch, Hans Albert), como también de un relativismo hermenéutico, que ha renunciado a la historia como dimensión del progreso emancipatorio (*supra*, pp. 96 ss.).

⁸⁸ Cf. K. O. APPEL, «Szentistik, Hermeneutik, Ideologiekritik», en *Wiener Jahrb. f. Philos.*, I, (1968), pp. 15-45 (aquí, pp. 91 ss.).

⁸⁹ Cf. J. HABERMAS-N. LUTHMANS, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung*, Frankfurt, 1971.



LA TEORÍA DEL LENGUAJE DE NOAM CHOMSKY Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Un estudio filosófico-científico

I. PLANTEAMIENTO Y TESIS PROGRAMÁTICAS

No necesito entrar a discutir el contenido específico y el significado de la teoría del lenguaje de Chomsky para la lingüística actual. Por mi especialidad, apenas tengo la competencia necesaria para tal empresa. No obstante, si en el curso de este estudio me veo obligado a manifestar mi opinión con respecto a estas cuestiones, ello se debe a que no es posible separar en la práctica la problemática metodológica de la revolución lingüística operada por Chomsky y su escuela de la cuestión —a la que dedicaré mi estudio— acerca de la relación de esta teoría con la filosofía contemporánea.

De hecho, la relación entre lingüística y filosofía nunca ha sido tan estrecha como en la actualidad. En este punto, Chomsky haría quizá la siguiente precisión: nunca desde que la filosofía del lenguaje y la «gramática filosófica» racionalistas y románticas fueran reemplazadas por los estudios comparativos de lingüística indoeuropea y por la moderna lingüística empírico-descriptiva¹. Sea como fuere, el hecho es que entre la lingüística de la escuela de Chomsky y la filosofía moderna —principalmente la filosofía analítica— existe una especie de simbiosis no siempre pacífica —una amalgama de juegos lingüísticos en la que están también implicadas partes de la matemática y de la teoría de autómatas. Por un lado es inmediatamente evidente que no se puede concebir el enfoque de Chomsky de la gramática generativo-transformacional sin el antecedente de la filosofía analítica moderna y sus medios lógico-matemáticos de pensamiento; por otro lado, este estrecho contacto ha hecho posi-

¹ Cfr. CHOMSKY, 1970, pp. 41 y ss.

ble que su teoría del lenguaje haya tenido como teoría gnoseológica y, en ocasiones, incluso metalógicamente relevante del espíritu efectos revolucionarios sobre la filosofía analítica.

Particularmente J. J. Katz ha intentado dar cuenta de una forma sintética de estos efectos desde la perspectiva de la lingüística del MIT*. Desde comienzos de la década de los 60 intentó, primero con J. A. Fodor, ampliar la teoría de la sintaxis de Chomsky con una *semántica universal* y, sobre esta base, fundar lingüísticamente la lógica¹. En su *Filosofía del lenguaje* (1966) presentó finalmente una reconstrucción crítica de la evolución total de la filosofía analítica de este siglo con la pretensión de superar las unilateralidades de la «semántica constructiva» de Carnap por un lado y de la *ordinary language philosophy* por otro en la forma de una síntesis basada en una *teoría del lenguaje*.

Más cautelosas en su pretensión filosófica son las interpretaciones epistemológicas e históricas que Chomsky ha hecho mientras tanto de su propia obra². En especial llaman la atención sus reservas con respecto a la *semántica* o su conciencia del problema relativo a lo que aún queda por hacer aquí y en una teoría de la «actuación» (*performance*). Sin embargo, lo filosóficamente revolucionario de su enfoque y su estilo de pensamiento —comparado con los usuales presupuestos de la filosofía analítica— se muestra aún más claramente en los propios escritos de Chomsky que en la explícita filosofía del lenguaje de J. J. Katz.

A continuación partiré, en un intento de valorar y, en cierto modo, centrar de un modo crítico los enfoques filosóficamente relevantes de Chomsky y su escuela, de *dos sistemas de referencia*.

En vez de poner la teoría de Chomsky, como hace J. J. Katz³, solamente en relación con la filosofía analítica del lenguaje, quisiera ante todo situarlo en otro horizonte de referencia no orientado exclusivamente en el área anglosajona: la distinción ideal-típica de tres formas de filosofía de la ciencia que actualmente compiten entre sí: 1) el «empirismo lógico»; 2) el «racionalismo crítico», y 3) la filosofía «hermenéutico-dialéctica» de las ciencias del espíritu y las ciencias sociales. En este intento de situar o evaluar las ideas de Chomsky desde

* Massachusetts Institute of Technology /N. del T./

² Cfr. en especial KATZ y FODOR, 1962, así como los importantes trabajos reunidos en FODOR y KATZ (eds.), 1964. Cfr. la crítica de BAR-HILLEL, 1967. También en HILKOWITZ, 1966, pp. 144 y ss., es considerada la lingüística como «disciplina fundamental de la lógica» en el sentido de Katz.

³ Cfr. CHOMSKY, 1964, 1966b, 1968 y 1969.

⁴ Cfr. KATZ, 1966.

este sistema de referencia surge, como nos encargaremos de mostrar, una dificultad especialmente en la determinación de su relación con la alternativa del segundo o del tercer tipo. Esta dificultad radica a mi juicio en el objeto mismo, es decir, en la esencia del lenguaje como algo a la vez natural y artificial, como *medium*, todavía análogo al instinto, de la transición del reino de la naturaleza al reino de la libertad. Mas la dificultad podría también, por otra parte, radicar en que la teoría del lenguaje de Chomsky es unilateral, o mejor dicho incompleta. La unilateralidad o incompletud estriba, a mi juicio, sobre todo en la falta de una teoría *pragmáticamente* ampliada de la *competencia* lingüística que hace posible la *teoría de la actuación* (*performance*) postulada por Chomsky.

Para demostrar esto y al mismo tiempo poder indicar así la posibilidad de una solución a las dificultades epistemológicas de Chomsky recurriré en la última parte de mi estudio al sistema de referencia de la *semiótica tridimensional* de Ch. Morris y Ch. S. Peirce⁵, esto es, al sistema de la distinción entre las dimensiones *sintáctica*, *semántica* y *pragmática* de los signos o de la semiótica. Sin embargo me permitiré emplear este sistema de referencia de una forma libre, es decir, no en el sentido de su adaptación al *behaviorismo* o al *empirismo lógico* hecha por Morris, sino antes bien en el sentido de una *semiótica pragmático-trascendental* o *hermenéutico-trascendental*⁶ en la línea de Ch. S. Peirce, J. Royce y G. H. Mead. Además partiré de los trabajos más recientes de fundamentación de una «pragmática sistemática» en los que se amplía o completa el concepto chomskyano de «competencia» en el sentido de una teoría de la «competencia comunicativa»⁷. Ello me permitirá, espero, situar a la teoría de Chomsky en el horizonte de sus posibles ampliaciones. En este contexto podremos acaso responder también a la cuestión acerca de qué tipo de teoría filosófica de la ciencia es el que mayor justicia puede hacer a la teoría lingüística de Chomsky. Entonces quedará claro, a mi juicio, que esta lingüística tiene que «explicar» por una parte el fenómeno cuasi-natural de una competencia lingüística de carácter instintivo como *factum* antropológico a partir de la ley cuasi-natural de la generación gramatical de las reglas y de las condiciones que limitan la selección de gramáticas específicas; mas, por otra parte, tiene que «comprender» y reconstruir normativamente de un modo adecuado la aplicación libre, creativa y —en el sentido de

⁵ Cf. MORRIS, 1938.

⁶ Cf. APPEL, 1970a y 1972.

⁷ Cf. WUNDERLICH, 1968a, 1968b y 1970, así como HABERMAS, 1970a, 1970b, y 1971.

una conciencia de las normas— autoexplicativa de las reglas gramaticales en el «habla» y en la «comprensión» sobre la base de la competencia gramatical y comunicativa del sujeto y el objeto de la lingüística. Precisamente esta posición intermedia de la moderna teoría lingüística entre la ciencia natural nomotética y explicativa y la ciencia social comprensiva es la que la convierte en tema paradigmático de estudio para la filosofía de la ciencia.

2. LA CUESTIÓN DEL CARÁCTER EPISTEMOLÓGICO DE LA LINGÜÍSTICA DE CHOMSKY

En primer lugar haré una presentación simplificada en forma ideal-típica de las tres principales posiciones de la filosofía contemporánea de la ciencia:

1. La primera es la del «neopositivismo» o «empirismo lógico» (clásico). Por ella entiendo la ampliación del «empirismo» clásico que supone el reconocimiento de la lógica formal en su forma simbólico-matemática como factor independiente que interviene en la elaboración de las teorías al lado de los datos de la experiencia, reconocimiento que supone que toda teoría científica, en especial todos los conceptos de la ciencia, deben reducirse con su ayuda, lo que quiere decir con ayuda de un lenguaje formalizado como cálculo, a los datos de la observación. Cuando el último Carnap se vio en la necesidad de distinguir entre «lenguaje teórico» y «lenguaje observacional» y se apercebió de que los llamados «conceptos teóricos» (como los que aparecen en el seno de la teoría newtoniana de la gravitación o de la teoría cuántica) constituyen una función de la teoría entera y, por ende, no son reducibles directamente con ayuda de la lógica a los datos de la experiencia⁶, traspasó ya a mi juicio la frontera del empirismo lógico en dirección hacia el segundo tipo: el «racionalismo crítico». El aspecto principal de este paso viene muy bien expresado en la siguiente caracterización de Stegmüller (para citar a un testigo nada sospechoso):

Mientras que según la noción del viejo empirismo en todas las ciencias empíricas... el teórico no podía hacer otra cosa que reunir los resultados de la observación y generalizarlos en enunciados nomológicos universales, surge ahora una nueva concepción de la labor del teórico, el cual hace algo más que generalizar regularidades observadas. Lo que hace más bien es construir un nuevo sistema de conceptos que en parte no son en absoluto reducibles a lo observable y en parte sólo lo son parcialmente; tendrá además que idear un sistema de leyes que contengan esos conceptos nuevos que ha creado; y habrá finalmente de dar una interpretación de su sistema que tendrá una significación sólo parcialmente

⁶ Cfr. CARNAP, 1956.

empírica, pero que será suficiente para poder utilizar el sistema teórico con el fin de hacer predicciones de acontecimientos observables⁹.

2. Esta caracterización es necesario radicalizarla, a mi juicio, a la luz del «racionalismo crítico». El teórico no puede en absoluto suponer algo así como *los* datos intersubjetivamente disponibles de los que podría deducir las teorías con ayuda de la lógica —por ejemplo de un modo inductivo. Más bien tiene que abordar los fenómenos desde sí mismo, en el sentido de una creatividad espontánea, con conceptos o teorías de carácter ideal y darles a la luz de estos conceptos y teorías el carácter de datos científicamente *relevantes*. El «racionalismo crítico» ve en la elaboración de hipótesis explicativas «cargadas de teoría», que no hay que confundir con las «generalizaciones» meramente descriptivas de «síntomas»¹⁰ y que se atreven a suponer una realidad detrás de los llamados «datos de la observación», el rasgo característico de las teorías clásicas de la física matemática moderna. El «racionalismo crítico» ve, en suma, el fundamento de la ciencia no primariamente en *los* datos de la experiencia y en la lógica, sino en la *elaboración creativa de teorías*, sólo en cuyo contexto adquieren relevancia la lógica y los datos —relevancia en el sentido de constituir una teoría de la física o de la lingüística. Con la línea de esta posición, tal como es defendida, por ejemplo, por K. R. Popper y su escuela, no sólo es compatible un recurso al giro copernicano de Kant, sino también un reconocimiento de la función «heurística», «explicativa» y «crítica de la ciencia» de una metafísica racionalista en sentido prekantiano¹¹. Esta metafísica formará parte, por así decirlo, como un trasfondo esencial del horizonte estratégico-metodológico de la ciencia, de una ciencia cuyas teorías tienen que ser, desde luego, empíricamente contrastables, es decir, falsables (siempre de un modo indirecto).

3. Ahora bien, el *racionalismo crítico* tiene en común como lógica de la ciencia un *presupuesto esencial con el empirismo lógico* —y se podría añadir: con la filosofía orientada de modo cientifista de la Edad Moderna antes de Hegel—, a saber, el presupuesto —de hecho irrenunciable para toda ciencia natural¹²—

⁹ STEGMÖLLER, 1969, pp. 466 ss.

¹⁰ Cfr. TOULMIN, 1961.

¹¹ Cfr. SCHÄFER, 1970, sobre Popper.

¹² Si en la microfísica los enunciados sobre la situación o el impulso de una partícula elemental no pueden formularse sin referencia al observador, esto no supone en primer lugar ninguna mediación entre el sujeto y el objeto del conocimiento en el sentido de una «comprensión» que se identifica con su objeto, y, en segundo lugar, la separación del sujeto y el objeto del conocimiento puede quedar restablecida en el nivel de los enunciados estadísticos sobre la conducta de un conjunto de partículas.

de la estricta *separación del sujeto y el objeto* del conocimiento. Es decir, ambos tipos de lógica de la ciencia no consideran necesario tener en cuenta el hecho de que en las ciencias sociales *qua* ciencias del espíritu el objeto mismo del conocimiento es en principio un virtual sujeto de la ciencia; más precisamente: un co-sujeto del científico, al cual no le interesa solamente como objeto de observación, descripción y «explicación» conductista, sino también y primariamente como sujeto con el que establece una relación de comunicación y, por tanto, como objeto de la «comprensión» de intenciones con sentido (de hecho, la ruptura de la comunicación con la naturaleza, es decir, la renuncia a la «comprensión» de intenciones con sentido ha sido el presupuesto de la ciencia natural moderna¹³). Pero la cuestión que desde Hegel y, en especial, desde Dilthey mueve a una parte al menos de la filosofía alemana es la de sí con la tematización del hombre o la sociedad y su historia no surge una problemática fundamentalmente nueva para la filosofía de la ciencia. Si esta cuestión tiene una respuesta afirmativa y es preciso tratar a la sociedad como *sujeto-objeto* de la ciencia al que ante todo hay que «comprender», es necesario que hable aquí de una posición «hermenéutico-dialéctica» de la filosofía de la ciencia.

Para poder relacionar esta posición básica con la lingüística moderna como sistema de referencia reconstruiré en una forma más moderna dos de sus postulados básicos. (La siguiente versión de la posición hermenéutico-dialéctica sólo ha llegado a ser posible a través del método cuasi-lingüístico [analítico-lingüístico] de la filosofía de nuestro siglo. Este método no tiene en cuenta en un sentido pleno la función histórico-crítica de una filosofía hermenéutico-dialéctica de la ciencia, sino que se concentra en el caso límite del análisis de las reglas. Mas precisamente por eso es filosóficamente relevante para la lingüística):

1. Partiendo del último Wittgenstein, o de la interpretación que de Wittgenstein hace P. Winch¹⁴, podemos decir, a mi juicio, que la cuestión decisiva que el científico social, a diferencia del científico natural, ha de plantearse y responder es la siguiente: las reglas que el científico ha de relacionar con la conducta de los objetos humanos de la ciencia sólo para «describir» los llamados «datos», ¿son seguidas por estos objetos *qua* sujetos de la conducta? ¿Cuáles son, por ejemplo, los criterios en virtud de los cuales puedo yo *saber* si un hombre, cuya conducta «observo», lee, escucha la radio, juega al ajedrez, encien-

¹³ Cfr. APFL, 1955, pp. 144 y ss.

¹⁴ WINCH, 1958; cfr. APFL, 1965 y 1972b.

de la luz, etc.? ¿Cómo puede *saber* un lingüista si lo que llama un *native speaker* de hecho *habla* y, de ese modo, *sigue unas determinadas reglas*? La respuesta a semejantes cuestiones sólo puede encontrarse por medio de una comunicación con el objeto en un juego lingüístico —comunicación siempre indirecta y reflexivamente distanciada—, lo que quiere decir mediante un método de «comprensión». Los conceptos aplicados en las ciencias sociales tienen por consiguiente que *poder ser en principio*¹⁵ utilizados para su autocomprensión por los objetos *qua* virtuales sujetos de la ciencia. Este es a mi juicio el enfoque básico para una moderna fundamentación de la «hermenéutica» o de la «dialéctica del sujeto y el objeto».

II. La segunda exigencia básica de esta posición en cuanto posición «hermenéutico-trascendental» puede formularse de la siguiente manera: para una fundamentación trascendental de las ciencias en general es preciso basarse en el discurso crítico de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación. Sólo con referencia al consenso de tal comunidad puede definirse la idea de la verdad científica¹⁶. En otras palabras: la *dimensión pragmática del lenguaje* referida al sujeto no puede reducirse, como es normal en el «cientificismo», a un objeto (observable) de la ciencia empírica; más bien tiene que ser tematizada —en el sentido del pragmatismo trascendental de Ch. S. Peirce y J. Royce— en el marco de la «comunidad de interpretación» de los científicos. En la comunidad ilimitada de comunicación de los científicos es necesaria —cual equivalente moderno de la «unidad trascendental de la conciencia en general» en el sentido de Kant— la *unidad trascendental de la interpretación*. Pero en el caso de las ciencias sociales, esta comunidad de comunicación aquí postulada no sólo incluye al científico, pues la corrección de las hipótesis hermenéuticas no puede ser confirmada o falsada por medio de la pura «observación», sino sólo mediante el abandono parcial por parte del científico de la posición de observador en favor de una *participación*, resultante de una reflexión heurística, en el juego lingüístico que se trata de compren-

¹⁵ No es necesario que los conceptos de las ciencias sociales sean comprendidos *actuater* por miembros cualesquiera de la sociedad descrita, ni tampoco lo es que dichos conceptos puedan ser comprendidos en virtud de las reglas fácticamente existentes de los juegos de lenguaje en una sociedad objetivada. Lo que sí es necesario es que —precisamente para una descripción o cuasi-explicación de la conducta social humana que pretenda distanciarse de ella y trascenderla como crítica ideológica— también los objetos de esta descripción o explicación tengan en principio la posibilidad de trascender su autocomprensión lingüística por medio de una autorreflexión crítica y de llegar a ser miembros de la comunidad de comunicación a la que pertenecen los científicos sociales. *Vid.* mi crítica a Winch en APLI, 1965 y 1972b.

¹⁶ Cfr. APLI, 1967, 1970 a y b, y 1972a.

der. Puesto que esta participación viene en última instancia posibilitada por el hecho de que el sujeto-objeto de las ciencias sociales es también en principio capaz de seguir unas reglas de un modo reflexivo (es capaz en cierto modo de «metacomunicación»), en el caso de las ciencias sociales la comunidad ideal de comunicación tiene que incluir a fin de cuentas, como condición de posibilidad de la formación de un consenso científico, a la sociedad como sujeto-objeto de la ciencia. En este punto, la transformación semiótica de la filosofía trascendental converge con el enfoque no psicologista antes explicitado de la hermenéutica en el sentido de una *hermenéutica trascendental*.

Intentemos ahora determinar sobre el fondo del sistema de referencia que acabamos de caracterizar la posición epistemológica de la lingüística de Chomsky.

Aquí es relativamente fácil la decisión entre el «empirismo lógico» y el «racionalismo crítico». Los trabajos epistemológicos de Chomsky, desde la crítica del behaviorismo de Skinner (1959) y las *Current Issues* (1964) hasta *Cartesian Linguistics* (1966) y *Language and Mind* (1968), constituyen todo un alegato en pro del concepto de teoría en el sentido fuerte del «racionalismo crítico» y en contra de todos los *discovery procedures* de la llamada «lingüística moderna»¹⁷, los cuales son concebidos de modo inductivista y directamente referidos a la observación en el sentido del «empirismo lógico». La distinción, central en Chomsky, entre la «competencia» lingüística como el verdadero tema de la lingüística y la «actuación» dada en un *corpus* de locuciones lingüísticas supone al mismo tiempo la decisión metodológica por una teoría (generativa) —en el sentido de las *funciones recursivas* de la matemática— que básicamente trasciende todos los datos observacionales y sólo muy *indirectamente* puede ser contrastada por medio de la experiencia¹⁸. Ya anteriormente, en una discusión con Carnap y

¹⁷ Chomsky ve en la obra de su maestro Zellig Harris (en especial los *Methods in Structural Linguistics* de 1951) un paradigma de los esfuerzos empiristas, ordenados a la constitución de un *corpus*, de la escuela de Bloomfield por resolver el problema de los *discovery procedures*. El propio Chomsky intentó precisar este enfoque antes de la publicación de sus *Syntactic Structures* (1957), llegando al convencimiento de que existe una diferencia entre las oraciones que pueden ser generadas por una gramática y una muestra cualquiera (*sample*) de locuciones. Partiendo de esta diferencia desarrolló en sus escritos posteriores la distinción entre «competencia» y «actuación». *Véase* al respecto J. LYONS, 1970, pp. 34 y 38 y ss.

¹⁸ Es característica la siguiente defensa de la hipótesis «racionalista» de las «ideas innatas» frente al empirista N. GOODMAN: «En la lingüística, como en otro campo cualquiera, es sólo por medios indirectos semejantes como puede esperarse que se puedan probar de un modo válido hipótesis no triviales. Rara vez son posibles pruebas experimentales directas de la clase de las que menciona Goodman» (CHOMSKY, 1968, p. 72).

Bar-Hillel¹⁹ —como posteriormente con J. Katz²⁰— había calificado Chomsky de muy escaso el valor de la «sintaxis» y la «semántica» lógicas para la lingüística. En contraste con el empirismo lógico y su pretensión de asegurar mediante la formulación matemática del lenguaje de la ciencia la univocidad y consistencia de cualquier teoría y, con ello, de introducir en la lingüística los paradigmas del lenguaje ideal como criterios comparativos, Chomsky hace que su matematización de la gramática se derive directamente de la teoría lingüística misma —igual que la matematización de la física en Newton se deriva de su teoría de la gravitación. Las reglas de «formación» y «transformación» de su gramática matematizada no se basan, en efecto, en una mera convención —como las correspondientes reglas de formación y transformación en la construcción lingüística de Carnap. Corresponden más bien a un enfoque teórico-especulativo como el de la gramática generativa. De acuerdo con éste, dadas las «reglas de formación» (y el léxico) tiene que poder generarse primero la «estructura profunda», y luego, con ayuda de las «reglas de transformación», la «estructura superficial» de todas las oraciones de una lengua. Chomsky se orienta aquí —igual que el último Popper— por las teorías del siglo XVII, que constituyen la fundación paradigmática de la ciencia moderna. Finalmente, en su provocativa apelación a la filosofía racionalista del Barroco (por ejemplo a la concepción cartesiana de la *res cogitans*, a la teoría de las ideas innatas y, en este contexto, al presupuesto platónico de Leibniz de un orden *a priori* de «ideas simples» como caracteres combinables de una «semántica universal»²¹), Chomsky parece ir en su rehabilitación de la metafísica más allá incluso que, por ejemplo, la escuela de Popper. Mas no hay que sobreestimar el valor sistemático de esta actitud favorable a la tradición. En Chomsky, un presupuesto *incuestionable* de su apelación al racionalismo tradicional es siempre el de que semejantes teorías sobre los presupuestos *a priori* del conocimiento no son ellas mismas verdaderas *a priori*; más bien entran a formar parte, como un contenido sustancial, de las hipótesis *empíricamente* contrastables de una lingüística moderna que viene a integrarse en la psicología como teoría de la capacidad lingüística o de la adquisición del lenguaje. Chomsky transforma, pues, la posición gnoseológica del apriorismo o el racionalismo en la hipótesis psicológico-empírica del mecanismo o esquema innato de la

¹⁹ Cfr. CHOMSKY, 1955, sobre BAR-HILLEL, 1954.

²⁰ Cfr. KATZ, 1966, pp. 24 y ss.

²¹ Cfr. CHOMSKY, 1968, cap. I.

adquisición del lenguaje²². De esta manera se propone hacer a fin de cuentas con la *res cogitans* de Descartes lo que Newton consiguió hacer con la *res extensa*. Como aclara en *Language and Mind*²³, él se propone recuperar la posibilidad desatendida en los siglos XVII y XVIII de una teoría del espíritu análoga a la física de Newton y complementaria de ella. En breves palabras podríamos decir que Chomsky pretende ser el Newton de la *res cogitans*.

Este programa de renovación científica del racionalismo filosófico tradicional plantea unos problemas filosóficos bastante curiosos. ¿Sería de hecho posible convertir todos los presupuestos *a priori* del conocimiento en objeto de las hipótesis empíricamente contrastables de una ciencia particular, por ejemplo el orden *a priori* de ideas combinables presupuesto por Leibniz en objeto de una hipótesis empírica sobre el inventario de rasgos de una semántica lingüística universal²⁴ o el presupuesto, mantenido desde Descartes a W. von Humboldt pasando por Kant y el idealismo alemán, de la creatividad espontánea del espíritu humano en objeto de una hipótesis lingüística o psicológica sobre un mecanismo instintivo a la vez generativo y restrictivo? Esta parece ser en *Language and Mind* la verdadera intención de Chomsky. (Ella sugiere la idea de una metafísica que se contrasta a sí misma empíricamente a través de hipótesis científicas, tal como fue proyectada, por ejemplo, en el siglo XIX por Peirce, al que Chomsky desea también seguir en su lógica abductiva de la conjetura o de la hipótesis apoyada en el instinto²⁵.)

²² Sin embargo, Chomsky rechaza la calificación de *resourcful empiricism* propuesta por G. Harman, puesto que es neutral con respecto a la siguiente alternativa: «The issue that concerns me is whether there are "ideas and principles of various kinds that determine the form of the acquired knowledge in what may be a rather restricted and highly organised way", or alternatively, whether "the structure of the acquisition device is limited to certain elementary peripheral processing mechanisms... and certain analytical data-processing mechanisms or inductive principles"» (CHOMSKY, 1969, p. 90; para las citas de sí mismo, cfr. CHOMSKY, 1965, pp. 47 y s.). Incluso con esta argumentación, que incorpora de un modo heurístico el espíritu especulativo del apriorismo al marco de una teoría empíricamente contrastable, me parece ajustarse Chomsky a los principios metodológicos del *racionalismo crítico*.

²³ CHOMSKY, 1968, cap. I.

²⁴ Como muestra BILKOWICH (1966, pp. 96 y ss.), la hipótesis sobre el inventario universal de rasgos semánticos puede ser desarrollada en analogía con la hipótesis desarrollada por Roman Jakobson sobre el inventario básico universal de los rasgos fonológicos. Estaríamos entonces ante una explicación empírico-antropológica de las condiciones *a priori* de posibilidad de la *constitución del sentido* como algo posible para el hombre en general (cfr. Husserl); ante una teoría que guarda una gran semejanza con las hipótesis biológico-etológicas desarrolladas por J. von Uexküll y K. Lorenz sobre el *a priori* instintivo humano. *Íd.* al respecto CHOMSKY, 1968, pp. 81 y s.

²⁵ Cfr. CHOMSKY, 1968, pp. 78 y ss., 1969, p. 64.

Con todo, esta problemática se vuelve realmente paradójica si se repara en que Chomsky parece traducir el programa de la filosofía trascendental de Kant, por lo menos parcialmente, en el de una teoría del conocimiento empíricamente contrastable²⁶.

Esta teoría lingüístico-psicológica de la facultad humana del lenguaje constituiría entonces una ciencia empírica que (al mismo tiempo) tendría por objeto sus propias condiciones de posibilidad y validez. Lo cual se ajustaría de hecho al postulado de M. Bierwisch de una fundamentación lingüística de la lógica, que a su vez se basa en la pretensión de Katz de poder resolver lingüísticamente la cuestión de la diferencia entre los juicios analíticos y sintéticos (desarrollando de forma positiva la distinción de Kant)²⁷. ¿Pero cómo se puede concebir una teoría empíricamente contrastable que no necesite para este fin partir de presupuestos —al menos en el sentido lógico— que no puedan ser empíricamente cuestionados?

En una discusión con Stuart Hampshire²⁸, Chomsky ha dado una indicación de cómo concibe la solución de tales cuestiones. Del hecho de que los científicos sean capaces de idear un lenguaje que no esté sujeto a la estructura de los universales formales postulados por Chomsky (por ejemplo la dependencia estructural de las reglas de transformación), concluye que «there are faculties beyond the language faculty». Sin embargo cree que estas facultades del espíritu es necesario estudiarlas concibiéndolas de una manera análoga a la facultad del lenguaje por él postulada. Entonces se llegaría, como él sospecha, al resultado de que también estas facultades aparecen como empíricamente limitadas. Pero con esta respuesta, que viene a ser consecuente con el enfoque epistemológico que hemos caracterizado, Chomsky únicamente refuerza la paradoja del aspecto trascendental, pues él supone que podríamos descubrir estos límites *empírico-universales* y demostrar que pueden ser trascendidos. El problema que aquí se plantea difícilmente puede resolverse afirmando que estamos en condiciones «to tell what a frog's limitations are, and some more complicated organism than us might be able to tell what our limitations are». Pues somos *nosotros* mismos quienes en la aplicación del método de Chomsky tanto descubrimos como trascendemos nuestras pro-

²⁶ Cf. CHOMSKY, 1968, pp. 155 y ss. Chomsky apela aquí a Peirce y K. Lorenz, autores que de hecho apuntan a una renovación de la posición kantiana. Sobre la compatibilidad de la pretensión normativa de una lógica trascendental de la investigación con la concepción de una metalógica empírica (abductiva-inductiva) de la evolución del instinto en Peirce, *vid.* la 2.ª parte de mi monografía sobre Peirce en APEL (ed.), 1970, pp. 7-211.

²⁷ Cf. BIERWISCH, 1966, pp. 144 y ss.

²⁸ Cf. CHOMSKY, 1968

pías limitaciones empírico-universales. Para esta problemática sólo parece haber dos posibilidades de solución filosóficamente relevantes: o negar la relevancia filosófico-trascendental de los posibles descubrimientos de Chomsky, lo que implicaría que la base de la facultad humana del lenguaje no tiene nada que ver con la base de las facultades (lógicas) de la argumentación y el conocimiento, cosa implausible, o adoptar una concepción dialéctica de los presupuestos trascendentales del pensamiento y el conocimiento humanos. De acuerdo con esta concepción, las «formas innatas de la experiencia» serían a la vez las condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, como en todo caso pueden ser postuladas filosóficamente, pero no convertidas en objeto de una hipótesis empíricamente contrastable. Mas si esta última alternativa fuese la adecuada, en cierto modo el espíritu creador se habría trascendido históricamente a sí mismo distanciándose del *factum* relevante de un modo meramente empírico —de manera similar a como en la evolución biológica el desarrollo de la creatividad espontánea, improbable de acuerdo con la ley de la entropía, deja atrás la extrema especialización de la vida orgánica.

No es sorprendente que de los problemas de base de la lingüística de Chomsky se deriven tales cuestiones filosóficamente fundamentales. Si el científico debe tematizar de manera adecuada la facultad humana del lenguaje —lo que, como Chomsky ha reconocido, no puede conseguirse mediante una teoría empirista de la formación de «hábitos»—, se encuentra de hecho, desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, ante una tarea fundamentalmente distinta de la de Newton en su fundamentación de la física. El científico no cuenta aquí con los presupuestos subjetivos (trascendentales) de su propio conocimiento como si operasen detrás de él, sino que en cierto modo tiene que tenerlos ante sí como objeto de conocimiento científico. En este punto es ya problemático que una lingüística tan ambiciosa como la de Chomsky pueda identificarse enteramente a sí misma como un tipo de teoría explicativa según leyes en el sentido de la ciencia natural. ¿No debe tener —al menos en parte— el carácter de una teoría que *reconstruye* normativamente la competencia humana basada en reglas? La lingüística generativa habría entonces que concebirla —en cuanto reconstrucción normativa— no en analogía con una teoría empíricamente contrastable, como por ejemplo la física de Newton, sino en analogía con la lógica y la matemática *constructivas* (*operacionales*), cuya instancia de contrastación estaría en el diálogo de quienes argumentan competentemente²⁹. Pero como

²⁹ Pienso aquí ante todo en la fundamentación «constructiva» u «operacional» de la lógica y la matemática debida a Paul Lorenzen.

por otra parte, tiene que ser concebida —en un sentido más fuerte que la lógica y la matemática— como *re-construcción* de una competencia fáctica —y, en el sentido de la variedad empírica de los sistemas lingüísticos, diferenciada— basada en reglas, en esta medida habría que entenderla en analogía como las ciencias *hermenéuticas*, las cuales tienen siempre que *construir* las *posibles* relaciones de sentido y al mismo tiempo *re-construir* los documentos lingüísticos *empíricamente* dados. Una ciencia reconstruccionista semejante tiene al cabo que reconstruir en la competencia basada en reglas del «hablante oyente ideal» (Chomsky) su propia competencia, y en tal medida no podría mantener, como una teoría basada en la observación, la separación de sujeto y objeto que prescribe la *logic of science* empirista y racionalista. Ello no excluye, a mi juicio, que pueda convertir las condiciones antropológicas naturales de la construcción gramatical inconsciente en objeto de una teoría *explicativa*. La *re-construcción* lograda siguiendo los presupuestos teóricos —por ejemplo las «restricciones iniciales» de las posibles construcciones inconscientes— de la competencia gramatical humana tiene que permitir cuando penetra la «superficie», y como *re-construcción* de una competencia basada en normas, una confirmación hermenéuticamente mediada. En cierto modo en esto consistiría la «superación» del segundo tipo ideal de la filosofía de la ciencia en el tercero.

Pero centrémonos ahora, después de esta consideración especulativa, en problemas más concretos de la *metodología* lingüística a fin de continuar aclarando en ellos la cuestión acerca de la posición epistemológica de la gramática generativo-transformacional. Aquí parece que es imposible dudar de que Chomsky ha contribuido de un modo esencial con sus argumentaciones paradigmáticas a abrir una brecha en la concepción parcialmente dogmática de las ciencias sociales americanas, y en particular de la lingüística estructuralista, favorable a una teoría entendida de modo *empirista*. Y también aquí parece convertirse el total de sus argumentos en un apoyo del *racionalismo crítico*.

Así, la crítica de Chomsky a *Verbal Behavior*³⁰ de Skinner, por ejemplo, ha servido de modelo para un cuestionamiento del *behaviorismo* en general dentro de las ciencias sociales. Ha mostrado que un fenómeno antropológico (o social) básico como la competencia gramatical en el lenguaje, es decir, la capacidad de todo hombre de producir o comprender un número en principio ilimitado de oraciones que nunca ha oído, que un fenómeno como éste no puede en general ser constatado y me-

³⁰ Cfr. CHOMSKY, 1959.

nos aún explicado cuando el científico social aplica a los llamados datos presupuestos teóricos tan débiles como los de los conceptos de «estímulo», «respuesta» y «refuerzo del estímulo» (*reinforcement*)³¹. (En este contexto, Chomsky se dirige en particular contra la apenas controlable extensión metafórica de los conceptos fundamentales behavioristas de Skinner. Si estos son exactamente definidos y aplicados de acuerdo con esa definición, la conexión entre estímulos observables y respuestas lingüísticas no puede ser más que estática, y, consiguientemente, también la gramática y las reglas gramaticales sólo podrían ser interpretadas en términos de frecuencias estadísticas.)

Ahora bien, este es el sentido en el que, según Chomsky, ha intentado también la lingüística estructuralista de la escuela americana de Bloomfield (incluyendo a su maestro Z. Harris) describir por medio de sus métodos taxonómicos y distributivos de análisis de un *corpus* dado de locuciones lingüísticas las reglas del uso del lenguaje; es decir, ha concebido estas reglas como «hábitos» inductivamente adquiridos (a base de asociaciones) que el lingüista se encargará de describir por medio de métodos inductivos taxonómicos y estadísticamente explicitados. En este intento de fundar una lingüística empirista ve Chomsky, como a menudo ha subrayado, el ejemplo más elaborado y, por ende, más controlable de una teoría empirista-inductivista en general³²; y como este intento —en cierto modo un *experimentum crucis* metodológico— lo considera fracasado, ve en él la demostración de la insuficiencia de la metodología empirista en general³³.

Una prueba de la fuerza de la argumentación chomskyana es el hecho de que el discípulo de Carnap, Y. Bar-Hillel³⁴, y el lingüista H. Schnelle³⁵ se adhieran a Chomsky en su juicio sobre la lingüística taxonómica y sigan creyendo permanecer en el terreno del empirismo lógico³⁶. Semejante extensión del concepto de «empirismo lógico» se explica históricamente por el giro ya mencionado del último Carnap hacia el primado de los «conceptos teóricos», pero no contribuye, a mi juicio, a aclarar histórica y filosóficamente las cuestiones de principio en el seno de la filosofía de la ciencia. En todo caso me parece que

³¹ Cfr. CHOMSKY, 1969, p. 61: «One cannot hope to study learning or perception in any useful way by adhering to methodological structures that limit the conceptual apparatus so narrowly as to disallow the concept "what is perceived" and the concept "what is learned"».

³² Cfr. CHOMSKY, 1969, p. 93, n. 14 (contra Harman).

³³ *Ibid. supra*, p. 258, nota 17.

³⁴ Cfr. BAR-HILLEL, 1970, pp. 160, 164, 178 y 180.

³⁵ Cfr. SCHNELLE, 1970.

³⁶ Cfr. BAR-HILLEL, 1970, *passim*, y SCHNELLE, 1970, p. 51.

hay un punto que no admite duda: el reconocimiento del principio de que los llamados datos empíricos sólo pueden ser considerados como científicamente relevantes a la luz de las teorías en general (punto este que constituyó —como acertadamente ha visto Schnelle³⁷— el rasgo capital de la fundamentación filosófico-científica de la fonología por la escuela de Praga), supone desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia el tránsito del *empirismo lógico* al *racionalismo crítico* en el sentido antes caracterizado³⁸. (De manera similar, el tránsito de una heurística dependiente de un *corpus* a una heurística guiada por una teoría y capaz de contrastar por medio del *método de ejemplos y contraejemplos* hipótesis que van más allá de todo *corpus* finito de datos me parece ilustrar bastante bien el tránsito del inductivismo al falsacionismo en el sentido de Popper³⁹.)

¿Mas cómo se relaciona la autoconcepción metodológica de Chomsky con el tercer tipo ideal que hemos delineado de la moderna filosofía de la ciencia y que con la tematización científica del hombre por el hombre da lugar a una problemática fundamentalmente nueva con respecto a la relación entre sujeto y objeto? Ya hemos señalado anteriormente que las pretensiones cuasi filosófico-trascendentales, esto es, gnoseológicas y eventualmente metalógicas de una teoría del espíritu creador difícilmente son compatibles con la concepción de una teoría explicativa empíricamente contrastable según el modelo de la ciencia natural. Mas esta dificultad podría acaso superarse con una restricción de las pretensiones filosóficas⁴⁰. La situación es diferente con el propósito irrenunciable de la lingüística fundada por Chomsky de tematizar las condiciones parciales de la conducta lingüística —es decir, de la producción y la comprensión de las locuciones del lenguaje— que se dan en la *competencia lingüística*. Habría que suponer en este punto que el carácter de ciencia social de la lingüística debe hacerse evi-

³⁷ SCHNELLE, 1970, pp. 58 y s.

³⁸ Cfr. además la apelación de Chomsky a Popper en CHOMSKY, 1964, pp. 98 y s.

³⁹ Así también Schnelle. ¿Tiene Schnelle a Popper, en contra de lo que éste se considera, por un empirista lógico?

⁴⁰ Esto significaría que las pretensiones de Bierwisch de una *fundamentación* lingüística de la lógica tendrían que ser abandonadas, pues la lógica no puede ciertamente ser *fundada* por una teoría explicativa empíricamente contrastable —que necesariamente presupone a la lógica. La argumentación de Chomsky contra la tesis de Putnam de que los universales lingüísticos —por ejemplo la «estructura de frase» de la «base» como el algoritmo más sencillo para todo *computing-system* posible— no son nada de lo que haya que sorprenderse, sino algo *cognitivamente necesario*, revela que a Chomsky le interesa ante todo defender una hipótesis *empíricamente relevante* sobre los orígenes de la facultad humana del lenguaje y, consiguientemente, sobre la estructura de todas las lenguas. Cfr. CHOMSKY, 1959, pp. 78 y ss. y pp. 62 y 85.

dente en la medida en que la cuestión relativa al acto de *seguir las reglas* es actualizada por los sujetos-objetos humanos de la lingüística. Y especialmente en la cuestión de la contrastación empírica de las hipótesis de la gramática transformacional sobre las reglas, de alguna forma tendría que adquirir relevancia la condición postulada por P. Winch para todas las ciencias sociales de la, en principio posible, participación del sujeto y el objeto de la ciencia en un «juego lingüístico» común.

Este me parece que es aquí el caso. Bien que procurando tener en claro el complejo y particular *status* de la lingüística *entre* las ciencias explicativas y comprensivas a fin de no aproximarnos con falsas expectativas a la metodología de Chomsky. La lingüística *qua* ciencia de la competencia lingüística del hombre —de la competencia lingüística en general y de la competencia lingüística en el sentido de las lenguas particulares— no tiene desde luego por objeto la «comprensión» *ad hoc* de las locuciones particulares del lenguaje —por ejemplo la interpretación textual en el sentido de los estudios literarios—, ni tampoco la comprensión de las estrategias del hablante individual, como eran enseñadas por la retórica en la tradición de las *artes sermonicales*. Su objeto es más bien la «descripción» y —según Chomsky— la «explicación» de las *condiciones parciales* esenciales de tal «comprensión», a saber, de las reglas de una gramática internalizada en el proceso de socialización seguidas la mayoría de las veces de un modo inconsciente en los actos de comprender, hablar o escribir. Y según Chomsky tiene también por objeto la *explicación* de las condiciones parciales de la internalización misma *qua* adquisición del lenguaje. Lo que en este contexto debe ser *explicado* por medio de la hipótesis de las disposiciones innatas (por ejemplo la posibilidad de una construcción gramatical relevante por parte del niño sobre la base de una hipotética restricción inicial y la posibilidad de la selección sucesiva de la construcción óptima por medio de una función de valoración) viene ya presupuesto como *conditio sine qua non* antropológica en el acto inconsciente de seguir las reglas gramaticales. La suposición de que las reglas son seguidas de un modo inconsciente debe entonces «explicar» a su vez la producción y la comprensión creativas de oraciones bien formadas y con sentido propio. En la medida en que es posible hacer *predicciones teóricamente fundadas* sobre la estructura de todas las oraciones construidas de forma gramaticalmente correcta puede también aquí hablarse de *explicación*. Sin embargo, en la suposición inevitable de que los hombres *eligen* y *siguen* las reglas hipotéticamente supuestas como seres que *hablan* y *comprenden* hay un problema epistemológico que no puede ser resuelto siguiendo sólo los criterios de la *logic of science*.

Las reglas de la gramática, por inconsciente que sea el modo en que las siguen los hombres, no son nunca seguidas del modo como las piedras caen o los cuerpos celestes siguen las leyes de la gravitación. En los casos en que no son *de facto* seguidas o son seguidas equivocadamente —es decir, en los casos en que no es posible una confirmación de los datos predichos por medio de la «observación»— tienen que ser también *comprendidas* como reglas *normativamente válidas*. ¿A qué se debe entonces que el teórico del lenguaje tenga también en tales casos razones para mantener su teoría gramatical? ¿Qué concepción de la «competencia lingüística» humana se lo permite?

En el caso de las piedras o los cuerpos celestes no tiene en el fondo ningún sentido hablar de *seguir unas reglas*, puesto que aquí tampoco puede hablarse de *no seguir unas reglas* (es decir, de un *quebrantamiento* de las mismas) ni de *seguirlas equivocadamente*. En lugar de ello, en el caso de que el comportamiento de un cuerpo natural no se corresponda con las reglas de comportamiento o leyes naturales que suponemos, consideraríamos *falsas* a las *reglas mismas* o recurriríamos a otras reglas para explicar el comportamiento desviado que formarían un cuerpo consistente de leyes naturales con las reglas supuestas al principio. De este modo procede el lingüista sólo cuando, *como resultado de su comunicación con el hablante competente*, llega a tener motivos para admitir que su hipótesis no se adecúa a la regla que el hablante sigue como una norma. En otros casos en cambio llegará a la conclusión —de nuevo como resultado de su comunicación con el hablante competente— de que el hablante no ha seguido o no ha seguido *correctamente* o aun no ha *podido* seguir la regla razonablemente supuesta. En este punto, el lingüista tiene dos posibilidades⁴¹ para encontrar un «fundamento» al caso que se le presenta: podrá recurrir a leyes naturales que *expliquen* el fallo lingüístico o podrá constatar —sobre la base de la competencia lingüística compartida con el hablante— una *desviación intencionada*, desviación *comprensible* precisamente por su relación con la regla misma supuesta.

La última posibilidad introduce una nueva perspectiva en la comparación de la problemática de la ciencia natural con la de la lingüística. No sólo hay que distinguir el acto de seguir una regla con comportamiento cuasi-objetivo del comportamiento determinado por leyes (e incluso determinado estadísticamente

⁴¹ Prescindo aquí de la posibilidad de una mediación dialéctica entre la «explicación» y la «comprensión hermenéutico-profunda» de errores con sentido, como es característica del método psicoanalítico. *Vid.* al respecto APFL, 1965 y 1968b.

te). También el tipo de aplicación práctica que hagamos del conocimiento teórico de leyes naturales —que es el mismo un caso comprensible en el que es seguida una regla— es muy distinto de la aplicación —intuitiva o lingüísticamente meditada— de nuestro conocimiento de las reglas gramaticales. En el primer caso, la aplicación práctica consiste en la utilización técnica de nuestro conocimiento de las leyes invariables, es decir, de leyes que no nos es posible alterar (de acuerdo con el *motto*: *natura non nisi parendo vincitur*). Mas en el caso de la competencia lingüística, la aplicación práctica consiste en lo que el propio Chomsky llama *rulegoverned* o *rulechanging creativity* de nuestro comportamiento lingüístico: podemos, en efecto, tratar las reglas gramaticales como algo que discutimos, que seguimos cuidadosamente, pero que también cambiamos e incluso infringimos conscientemente, como sucede por ejemplo en el uso irónico, poético-metafórico o filosófico-especulativo del lenguaje. (Podría aquí objetarse que no podemos modificar las reglas supuestas por Chomsky como «universales». Sobre esto habría que hacer la siguiente observación: cuando se trata sólo de los llamados universales «sustanciales» —por ejemplo los «caracteres distintivos» de la fonología de que habla R. Jakobson y el repertorio universal, concebido en analogía con éstos, de los «rasgos semánticos»— es necesario todavía suponer con este repertorio un área de «selección inconsciente» en el aprendizaje de una determinada lengua, y, consecuentemente, quedaría igualmente un área de transformación histórica de las reglas pragmática y comunicativamente condicionada. Pero cuando se trata de los llamados universales «formales» —por ejemplo las «reglas de transformación» en general y el «ciclo de transformación» de la fonología en particular—, se trata en realidad de «leyes» en el sentido de una teoría *explicativa* de las *conditiones sine qua non* de la facultad humana del lenguaje. Pero aun en este caso sería más apropiado hablar de «cuasi-leyes». Si es cierto que los «universales formales» del lenguaje humano no son *cognitivamente necesarios* —así arguye Chomsky frente a Putnam⁴²— y si, como presume Chomsky⁴¹, es posible construir, precisamente en virtud del conocimiento de los «universales formales», lenguajes que no están ligados a ellos y que, por tanto, no pueden ser aprendidos por los niños, o sólo con dificultad, entonces podríamos hacer con estas leyes naturales de la facultad humana del lenguaje algo que no podríamos hacer con las genuinas leyes naturales: podríamos en cierto modo tenerlas *ante nosotros* como «reglas» [cuasi-normas]

⁴² Cfr. CHOMSKY, 1969

⁴¹ Cfr. CHOMSKY, 1969; *vid. supra*, p. 261.

que pueden ser alteradas o no seguidas. Las leyes naturales no podemos tenerlas de tal manera *ante nosotros* por medio del conocimiento, pues hemos de suponerlas invariables cuando de su conocimiento obtenemos aplicaciones técnicas.)

También aquí se muestra, pues, la ya señalada diferencia de función entre las *reglas* gramaticales y las *leyes naturales*. Ni los cuerpos naturales ni los seres humanos pueden optar por seguir o no seguir las leyes naturales. Dicho de otro modo: tanto la relación de los cuerpos naturales con las leyes naturales como nuestra relación tecnológica con las leyes inalterables de la naturaleza es necesario distinguirlas netamente de nuestra relación con reglas que es posible seguir o no seguir. Por consiguiente no tiene ningún sentido pretender reducir *ad absurdum* la referencia que hace Chomsky al conocimiento inconsciente (*tacit knowledge*) de las reglas gramaticales comparando —como hace N. Goodman⁴⁴— la competencia basada en reglas con la capacidad de una piedra de caer exactamente en dirección al centro de la Tierra. Mas es igualmente desacertada la comparación que con idéntica intención hace G. Harman de la competencia gramatical basada en reglas con la aptitud para ir en bicicleta⁴⁵. En el caso de la gravitación, la diferencia es evidente; pero también en el caso del saber ir en bicicleta como una destreza corporal no puede ni siquiera la *relación con la mecánica* que Harman apunta compararse con la competencia gramatical basada en reglas. El comportamiento del ciclista también obedece a las leyes mecánicas cuando se cae de la bicicleta, mientras que un hablante que no consigue formular una oración o que construye intencionadamente una oración irregular no sigue las reglas de la gramática. En relación con todo esto se halla la siguiente diferencia que concierne directamente al problema de Chomsky del *tacit knowledge*. De todo hablante competente sabemos que puede hacer explícita en enunciados sobre el uso correcto o incorrecto del lenguaje su aptitud para seguir correctamente las reglas. En el caso del ciclista, la conciencia de las leyes de la mecánica no tiene directamente nada que ver con una conciencia de su aptitud. En todo caso, la conciencia de tal aptitud la adquiere un entrenador deportivo en sus reflexiones sobre el arte de correr en bicicleta. Pero este arte consiste en el aprovechamiento *técnicamente acertado* (racional-teleológico) de las leyes mecánicas, y no en el acto de seguir correctamente unas reglas de juego o normas cuasi-institucionales. Considerando la indiscutible capacidad de todo hablante competente de tematizar su competencia, en

⁴⁴ Cfr. GOODMAN, 1967, p. 105.

⁴⁵ Cfr. HARMAN, 1967, p. 81; cfr. también HARMAN, 1969.

lo que se refiere a seguir las reglas, en enunciados metalingüísticos se comprende que Chomsky califique a la comparación de Harman de irrelevante y rechaze todo intento de basar su terminología en la *disyunción* de Ryle entre *knowing how* y *knowing that*⁴⁶.

En suma: las *reglas de la gramática*, aunque sean elegidas de un modo cuasi automático por cada ser humano, en virtud de un mecanismo instintivo innato, entre una clase de posibles sistemas de reglas, son internalizadas como parte de las *normas sociales*, lo que quiere decir en el sentido de una *conciencia de las normas*. (Cuando Chomsky subraya que la adquisición del lenguaje no puede tener lugar ni en virtud del «condicionamiento» de los reflejos condicionados en el sentido de Skinner ni en virtud de un «adiestramiento» en el sentido de Wittgenstein⁴⁷, esta observación tiene dos aspectos epistemológicos relevantes; por una parte se dirige contra el carácter contingente de un proceso de aprendizaje concebido de un modo empirista acentuando en cambio el carácter sistemático y racional de las condiciones innatas de la adquisición del lenguaje; por otra parte se dirige contra el carácter naturalista de la noción de condicionamiento entendiendo la adquisición del lenguaje en el sentido de Platón y Leibniz como un proceso mayéuticamente estimulado de «re-generación» (*Wiedererzeugung*)⁴⁸ —y en cierto sentido de re-memoración— de ideas *qua* normas.)

El carácter metodológicamente indispensable de una conciencia de las normas lo confirma Chomsky introduciendo los conceptos de «gramaticalidad» y «acceptabilidad»⁴⁹. Sin duda sólo el concepto de «acceptabilidad» de las «locuciones»⁵⁰ describe una norma social de empleo del lenguaje (de la «actuación») en la que hay que considerar numerosas condiciones pragmáticas que van más allá de la «competencia» gramatical. No obstante, la «gramaticalidad» de las «oraciones» es una condición parcial esencial de la «acceptabilidad», la cual tiene que poder ser reflexivamente considerada por el «hablante competente» en el sentido de una *norma social* (en cierto modo abstracta) si ha de poder ser seguida como regla. Porque la consideración de Wittgenstein de que «nadie solo ni una sola vez» puede seguir una regla parece irrefutable. Sólo podemos hablar con sentido de seguir una regla en relación con un juego lingüístico público dentro del cual puede tal acto ser *en princi-*

⁴⁶ Cfr. CHOMSKY, 1969, p. 87.

⁴⁷ Cfr. CHOMSKY, 1965, p. 51.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 24 y 51.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁰ Sobre la diferencia entre «oraciones» y «locuciones», cfr. BAR-HILLEL, 1970, pp. 364 y ss.

pio controlable por todo participe en virtud de criterios de carácter público. Por tanto, si queremos llamar a las reglas de la gramática seguidas de un modo «inconsciente» (en el sentido del *tacit knowledge*) —y, si cabe, incluso a las reglas universales de la construcción gramatical que, según Chomsky, todo niño sigue— propiamente «reglas», éstas tienen que poder ser concebidas también «desde arriba», es decir, desde las reglas seguidas (o no seguidas) en el marco del juego lingüístico. Y sólo en esta medida pueden ser confirmadas las reglas de la gramática supuestas por Chomsky como *tacit knowledge* por medio del «hablante competente».

Pero de estas consideraciones parece seguirse que la lingüística chomskyana antes debe responder al tercer tipo de filosofía de la ciencia que al segundo. La lingüística no puede constituir —así lo parece después de lo que llevamos dicho— una teoría *meramente* explicativa que por así decirlo aplica desde fuera conceptos teóricos, constructos e hipótesis nomológicas a un objeto mudo y contrasta la corrección de esos enfoques teóricos por medio de observaciones dirigidas. Lo que llamamos objeto tiene antes bien que *participar* de alguna forma en la confirmación o falsación de las hipótesis sobre las reglas.

Chomsky confirma este supuesto en parte sí y en parte no. Lo confirma a mi juicio de un modo definitivo en la tesis a menudo repetida de que la *intuición del hablante competente* representa una instancia última e irreductible de decisión en la contrastación empírica de la «adecuación descriptiva» de una teoría lingüística³¹. Esta tesis representa a mi juicio, como tesis de carácter fundamental, el aspecto no científico-natural de la lingüística, aspecto que no podrá ser, por tanto, invalidado en un futuro próximo o lejano por métodos avanzados de observación o mediación³². Esta tesis no debe desde luego interpretarse como si lo que un hablante sabe decir acerca de su lengua pudiera representar sin más su conocimiento de la lengua en el sentido de la competencia y, por tanto, fuera aquí lo determinante³³. (Esta interpretación no es válida en ninguna de las ciencias sociales o del espíritu. La interpretación de un autor en los estudios literarios no puede ser *sustituida* por entrevistas

³¹ Cfr., por ejemplo, CHOMSKY, 1964, p. 26 y 1965, pp. 18 y ss. y esp. pp. 20 y 26 (Chomsky atribuye incluso al «niño que aprende una lengua» el «conocimiento intuitivo» de los universales lingüísticos).

³² En su réplica a Henry Hiz, Chomsky parece inicialmente dispuesto a reconocer tal posibilidad, pero luego añade: «Obviously, any such procedure would first have to be tested against the introspective evidence. If one were to propose a test for, say, grammaticalness, that fails to make the distinctions noted earlier in the proper way, one would have little faith in the procedure as a test for grammaticalness» (CHOMSKY, 1969, pp. 81 y s.).

³³ Cfr. CHOMSKY, 1969, pp. 82 y s.

hechas al autor sobre sus intenciones.) La comunicación *hermenéutica* con el hombre como el sujeto-objeto de la *ciencia* que trata de comprender su conducta debe estar *metódicamente* mediada en la medida en que debe intentar por todos los medios revelar el sentido del texto o de la conducta (o las reglas seguidas en la conducta) en cierto modo manteniéndose en la línea de una virtual autocomprensión ideal de los hombres²⁴. (En esta sin duda difícil tarea²⁵ pueden emplearse perfectamente métodos explicativos cuasi-naturalistas con el fin de «desenmascarar» una falsa autocomprensión —por ejemplo ideológica. Pero el mismo concepto de «desenmascaramiento» expresa la necesidad de establecer una comunicación con el sujeto-objeto, ya que —como hemos subrayado anteriormente— en las ciencias sociales no puede utilizarse, en contraste con las ciencias naturales, ningún concepto explicativo de la conducta que no pueda *en principio* ser cambiado o «superado» por los objetos *qua* hombres en una autocomprensión más profunda.)

Pero justo en este punto es donde aparece la ambigüedad epistemológica de la teoría del lenguaje de Chomsky si consideramos su pretensión de «adecuación explicativa» sobre la que sin duda descansa el *pathos* específico de Chomsky. Por un lado subraya que su instancia de confirmación es el hablante oyente ideal en el sentido de la competencia gramatical —en lo que se podría ver una confirmación de mi postulado de idealización concerniente al tercer tipo de filosofía de la ciencia. Mas por otro lado expresa reiteradamente su convencimiento de que el mecanismo abstracto de las reglas, con cuya ayuda debe ser «explicada» no sólo la producción de oraciones de acuerdo con una gramática determinada, sino también la selección o construcción de la gramática misma, no puede en principio hacerse consciente por medio de la introspección²⁶. En

²⁴ Cfr. CHOMSKY, 1965, pp. 22 y ss. y esp. p. 24. Ateniéndonos a esta consideración no está claro que la cuestión planteada por Henry Hiz acerca de por qué método se llega a establecer el conocimiento real de la lengua de un hablante u oyente haya de ser irrelevante para la elevación chomskiana de la competencia a objeto de la lingüística.

²⁵ Sin duda es cierto, como a menudo hace notar Chomsky, que la obtención de datos fiables basada en la intuición del hablante competente plantea a la lingüística relativamente pocas dificultades en comparación con las dificultades de la teoría. Naturalmente, el caso es completamente diferente en aquellas ciencias sociales en las que lo importante es la comprensión adecuada de locuciones de carácter singular.

²⁶ Cfr., por ejemplo, CHOMSKY, 1968, p. 83, así como la siguiente opinión detalladamente expuesta en CHOMSKY, 1968, p. 110: «I would want to use "knowledge" in the sense in which Leibniz uses it: as referring to unconscious knowledge, principles which form the sinews and connections of thought but which may not be conscious principles, which we know must be functioning although we may not be able to introspect into them. The classical rationalist's

esta medida, la teoría chomskyana no constituye una «cuasi-explicación» hermenéutico-profunda en el sentido del psicoanálisis⁹⁷, sino una teoría reconstructiva cuya corrección puede en todo caso, como la de la matemática, ser contrastada por medio de una *anamnesis* mayéuticamente provocada en el sentido de Platón⁹⁸.

De acuerdo con la concepción de Chomsky, se trata de un *modelo* construido matemáticamente que contiene en sí a las posibles gramáticas particulares únicamente como «estructuras teóricas». Por medio de estos constructos se pretende obtener «una explicación para la intuición del hablante» que vaya más allá de toda posible consciencia lingüística del mismo, y ello «sobre la base de una hipótesis empírica sobre la predisposición innata del niño para configurar un cierto tipo de teoría para tratar los datos que le son presentados»⁹⁹. Examinando más de cerca la estructura matemática de la teoría proyectada por Chomsky (esto es, los requisitos establecidos para dicha teoría, que son: *a*) una enumeración... de las oraciones posibles; *b*) una enumeración de las... descripciones estructurales posibles de dichas oraciones; *c*) una enumeración de las gramáticas generativas posibles; *d*) la especificación de una función que asigne a cada oración su descripción estructural por medio de una determinada gramática, y *e*) la especificación de una función de evaluación que seleccione una determinada gramática

view is that there are many principles which determine the organisation of knowledge which we may not be conscious of. You can think of these principles as propositional in form, but in any event they're not expressible. You can't get a person to tell you what these principles are. Incidentally, I think that the rationalists didn't go at all far enough: in fact the one fundamental mistake that I think is made by the Leibnizian theory of mind is its assumption that one could dredge out these principles, that if you really worked hard at it and introspected, you could bring to consciousness the contents of the mind. I don't see any reason to believe that sinews and connexions of thought, in Leibniz's sense, are even in principle available to introspection. They may interrelate in some complicated way with certain principles that are available to introspection, but there's no more reason to suppose these principles these principles to be available to introspection than there is to suppose that the principles that determine visual perception should be accessible to introspection -the principles, as in the case of Descartes' example, that make us see a certain irregular figure as a distorted triangle.» En esta comparación de los principios gramaticales con los principios de la intuición espacial queda, con todo, fuera de consideración el hecho de que la competencia en una lengua particular ha de ser adquirida a través de una «internalización» de normas sociales. *Vid. infra*, pp. 279 ss.

⁹⁷ Cf. al respecto NAGEL, 1969, pp. 175 y s.; sobre el concepto de cuasi-explicación hermenéutico-profunda *vid.* FAHRMAN, 1967, pp. 262 y ss. y APPEL, 1965 y 1968.

⁹⁸ Cf. CHOMSKY, 1965, p. 24.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 26.

entre otras gramáticas alternativas)⁶⁰, puede incluso parecer que la gramática transformacional no trata primariamente de explicar la conducta lingüística humana, sino de desarrollar programas lingüísticos de computadora como una parte de la teoría de autómatas finitos y, por tanto, del álgebra⁶¹. En este caso, el *experimentum crucis* de la gramática transformacional como teoría lingüística radicaría en la posibilidad de una simulación bien lograda de la conducta lingüística por medio de computadoras. Pero el éxito de una tal simulación sólo podría ser últimamente demostrado si se lograra crear una auténtica comunicación entre la computadora y los hablantes competentes. Las perspectivas de una empresa semejante teniendo en cuenta los «teoremas de indecidibilidad», que a la postre serían una expresión de la auto-reflexividad no formalizable del pensamiento humano por medio del lenguaje⁶², no son para discutir las aquí.

Mas independientemente de la cuestión de si es posible una simulación de la competencia lingüística humana por medio de autómatas, ya el solo hecho de que a tales autómatas se los considere como modelos de la teoría lingüística generativa no es tan indicativo, como algunos creen, del carácter *explicativo* de la teoría generativa en el sentido de la *logic of science*. La construcción y programación de autómatas abstractos no hay que verla, como tampoco la construcción de lenguajes formalizados en forma de cálculos, como un procedimiento indirecto de reconstrucción de la competencia humana basada en reglas. En otras palabras: el aspecto epistemológico básico de la lingüística matemática como parte de la teoría de autómatas finitos no radica tanto en la explicación mecánica de hechos predecibles como en la objetivación normativamente correcta de posibles paradigmas para los actos de construir y seguir reglas gramaticales. Que esto es así lo demuestra el intento de una interpretación semántico-pragmática de la peculiar estructura dual de la teoría de Chomsky. Esta puede ser considerada por una parte como teoría universal de la competencia lingüística humana que contiene en sí a todas las gramáticas posibles como «constructos teóricos». En este sentido se trata de una teoría explicativa que deriva de una ley universal las leyes válidas bajo condiciones especiales limitativas de las gramáticas particulares. Pero la teoría universal del lenguaje puede ser también considerada como «metateoría» de las gramáticas particulares, donde éstas pueden ser a su vez consideradas, según

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 31 y s.

⁶¹ Cfr. CHOMSKY, 1961. Cfr. también KLÜVER, 1971. Sin embargo, encontramos un punto de vista contrario en CHOMSKY, 1964, p. 25.

⁶² *Vid.* G. FREY, 1965.

Chomsky, no sólo como teorías lingüísticas, sino también como posibles especializaciones —realizables en el proceso del aprendizaje lingüístico del niño— de la competencia lingüística humana. Adoptando esta última perspectiva, la «función de evaluación» prevista en la teoría universal aparece como *reconstrucción objetiva* de la capacidad del niño de seleccionar sobre la base de los datos lingüísticos que se le ofrecen —datos que es preciso evaluar, puesto que pueden venir deformados o ser irrelevantes—, y por medio de sucesivas construcciones y autocorrecciones, la gramática *normativamente adecuada* entre las posibles gramáticas. Esto significa que la metateoría tiene con respecto a la teoría que el niño se forma inconscientemente una función *normativa* pareja a la de la *metodología* con respecto a las teorías científicas. Semejante «función de evaluación» no es normalmente —es decir, en el caso de la ciencia natural— una parte de una teoría empírico-analítica, sino más bien una tarea de la *lógica normativa de la investigación* en cuanto *metateoría de la teoría creativa*. Que la situación sea distinta en la lingüística se comprende perfectamente si se tiene en cuenta que Chomsky ve la competencia lingüística humana como un estado inicial e inconsciente de la competencia para formar teorías lingüísticas⁶³. Su «explicación» empírico-analítica tiene entonces que poseer a la vez el carácter de una *reconstrucción normativa* de la capacidad para formar teorías idéntica en el sujeto y en el objeto de la teoría.

Esta reconstrucción debe desde luego someterse a las «restricciones» de las reglas de formación y transformación de la gramática, tanto de las reglas posibles en general como de las reglas posibles en una lengua particular. Aquí parece que el carácter empírico-analítico de la teoría de Chomsky queda establecido como una hipótesis explicativa falsable en el sentido del racionalismo crítico. Pero la propia confirmación empírica de este aspecto sustancial de la teoría explicativa —la evidenciación de los «universales formales» y los «universales sustanciales» como característica antropológica de la competencia lingüística en el sentido de Chomsky— se halla metodológicamente vinculada a la comunicación entre el sujeto y el objeto de la ciencia necesaria para toda reconstrucción hermenéutica. De hecho, la teoría lingüística de Chomsky parece cumplir una doble misión. Por una parte permite inferir una prognosis de la estructura que de hecho exhiben todas las oraciones correctamente formadas a partir de hipótesis nomológicas y condiciones iniciales. En tal medida constituye una teoría explicativa. Pero esta explicación y predicción de la estructura de todas las

⁶³ Cfr. CHOMSKY, 1969, p. 63.

oraciones correctamente formadas coincide con una *función reconstructiva iluminadora* en lo que se refiere a la posible corrección normativa de las oraciones gramaticales. Sólo esta última función puede en rigor ser confirmada por medio de la llamada *introspección* del hablante competente. Pero para que esta confirmación tenga efecto, la lingüística generativa tiene que superar la separación de sujeto y objeto que exige la *logic of science*⁶¹. Como esta eliminación de la separación de sujeto

⁶¹ Klaus HEGGER (1971b, pp. 9 y ss.) ha establecido, siguiendo a N. RUWET (1967, pp. 18, 50-51 y 390-391), una comparación entre la distinción de Saussure entre *langue* y *parole* y la distinción de Chomsky entre *competence* y *performance*. Si no me equivoco, con ella se dirige junto con Ruwet contra una concepción —que Ruwet atribuye a Saussure— que transfiere a la *parole* el *aspect créateur* que entraña la noción chomskiana de *competence* y entiende la *langue* de un modo estático y taxonómico. Sin embargo, Heger ve la ventaja de la noción de *langue* sobre la noción de *competence* en el hecho de que la primera se reduce exclusivamente al *lenguaje objeto*, mientras que la segunda parece implicar la exigencia de considerar los *enunciados metalingüísticos* (juicios) del hablante competente como instancias de verificación o falsación de una descripción de la competencia. Contra esta exigencia, que formula explícitamente Ruwet, Heger apela a E. COSSATO (1968, pp. 274 y s.), quien objeta a la *gramática generativa* que el concepto de gramaticidad «debe justificarse por la lengua misma... y no por los juicios de los hablantes».

A la luz de nuestro sistema de referencia epistemológico me parece que existe aquí una dificultad fundamental: por una parte es indiscutible la posibilidad y la conveniencia de distinguir entre lenguaje objeto y metalingüaje y de considerar al lenguaje objeto como término u objeto de la descripción lingüística; en este sentido, los *enunciados metalingüísticos* (que naturalmente también pueden ser, en cuanto locuciones del lenguaje, una manifestación del lenguaje objeto descrito) no pueden ser últimamente determinantes de la «justificación» de la validez de la descripción. Esta distinción también puede, a mi juicio, reconocerse e incluso exigirla la noción de *competence*, pues la competencia del *native speaker* no consiste en lo que él sabe acerca de su lengua, sino en su *dominio de la lengua*, que en todo caso puede caracterizarse como saber «implícito» acerca de la lengua (si partimos con Chomsky de que en este caso el dualismo de la distinción de Ryle entre *knowing how* y *knowing that* puede en principio ser superado). Por otra parte no veo cómo una descripción lingüística —ya sea de la *competencia*, ya de la *langue* (si hay que entender a esta última como «dinámica» en el sentido de la *rulegoverned creativity*)— ha de ser empíricamente contrastada si no se permite que las locuciones metalingüísticas sean las instancias de verificación o falsación.

En este caso no sólo quedarían excluidas las afirmaciones o negaciones de *acceptabilidad* (especialmente para la generación de oraciones inusuales cuya confirmación sería, por tanto, particularmente relevante) por parte del no-lingüista, sino además todas las afirmaciones o negaciones —silenciosas— hechas por el propio lingüista desde su sentido intuitivo del lenguaje. En otras palabras: la separación de lenguaje objeto y metalingüaje en el sentido de no permitir ninguna *comunicación* entre ambos sino sólo la descripción del primero con ayuda del segundo solamente sería posible si los hechos que se trata de describir lingüísticamente pudieran ser observados o recordados *como datos físico-lógicos* no sólo en otras personas, sino también por parte del hablante competente mismo. Pero las reglas del lenguaje en cuanto reglas de conducta —las seguidas por otros y las seguidas por nosotros mismos— no nos son dadas de este modo. Estas sólo se descubren en una *reflexión* en la que el hablante competen-

y objeto por medio de la comunicación equivale a la inclusión de la autorreflexión en el proceder metódico de la ciencia, desde este supuesto puede explicarse también por qué la lingüística generativa, en contraste con la física, por ejemplo, puede convertir sus propias condiciones de posibilidad y validez —al menos parcialmente— en objeto suyo en la medida en que sólo puede descubrir los universales sintácticos de la competencia lingüística humana.

3. SINTAXIS, SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA: LOS HORIZONTES FILOSÓFICO-LINGÜÍSTICOS DE UNA POSIBLE Y NECESARIA COMPLEMENTACIÓN DEL ENFOQUE TEÓRICO DE N. CHOMSKY

Las condiciones de posibilidad y validez de la lingüística últimamente señaladas pueden aclararse en gran medida si tene-

te trata de ponerse de *acuerdo* consigo mismo acerca de las reglas válidas de un juego lingüístico y de convertir su *knowing how* en un *knowing that*. Consecuencia de lo es, a mi juicio, que el lingüista, ya sea recurriendo a «informadores», ya a la llamada «introspección» (un término totalmente desafortunado que sugiere una «autoobservación» en contraposición a la «observación del otro»), no pueda menos de entrar en contacto *comunicativo* con la «conciencia metalingüística concomitante» (Heger) del sujeto de la competencia lingüística y, por mediación de este contacto, hacer de la *langue* o la *competencia* misma el objeto de la investigación. El lingüista podrá utilizar el conocimiento científico de la *langue* misma (o de la *competencia* misma) contra los enunciados metalingüísticos superficiales del hablante competente en el sentido de una crítica empírica, pero aun esta misma crítica depende básicamente de la posible confirmación metalingüística por medio del hablante competente.

A la luz de estos supuestos epistemológicos no es sorprendente que el reconocimiento metodológico de estos hechos encuentre resistencia. La exigencia de una estricta separación (y no sólo distinción) del lenguaje objeto y el metalenguaje de la ciencia estuvo inicialmente asociada en la «filosofía analítica de la ciencia» de un modo natural con el programa de una reducción behaviorista de todas las ciencias sociales. Quien considere este programa fracasado —como, por ejemplo, Chomsky— no puede ni necesita insistir en la estricta separación de lenguaje objeto y metalenguaje, ya que, a mi juicio, tendrá que enfrentarse al problema más difícil de la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje en el marco y con ayuda de la autorreflexión metalingüística del hombre sobre sus competencias basadas en reglas. Este problema me parece característico de lo que podemos (y en mi opinión debemos) llamar la *dialéctica de sujeto-objeto* que hay en la relación metodológica de las ciencias sociales con su objeto. Es notable que incluso Fodor y Katz se adhirieran —opuestamente a Chomsky— a los presupuestos por lo menos cuasi behavioristas de la filosofía de la ciencia científicista-reduccionista y trataran incluso de convencer a la luz de tal filosofía a los representantes de la *ordinary language philosophy* de que basaran su conocimiento lingüístico «intuitivo» en observaciones y generalizaciones empíricas similares a las de la fisiología. La larga disputa entre ellos y St. Cavell, R. Henson, Z. Vendler y J. R. Searle (*vid.* documentación al respecto en C. LYAS, 1971) ha arrojado, a mi juicio, unos resultados que vienen a apoyar la línea de nuestra argumentación.

mos en cuenta no sólo los presupuestos *sintácticos*, sino también los *semánticos* y *pragmáticos* del *empleo del lenguaje*. Y no sólo de éste, sino también de la *competencia lingüística*. Ello equivale, como habremos de mostrar, a una complementación o ampliación del concepto chomskyano de *competencia* en el sentido del concepto de la «competencia comunicativa». En la evolución de la lingüística generativa se repite —*mutatis mutandis*— una aporía interna que el historiador de la filosofía ya conoce de la evolución del enfoque carnapiano de la «sintaxis lógica» a la «semántica lógica» y de ésta al postulado de una *pragmática constructiva* así como, por otra parte, de la evolución de la filosofía analítica del lenguaje en bloque a través de la construcción lógica del lenguaje hacia la *ordinary language philosophy* pragmáticamente orientada⁶⁵. Contra la opinión de Katz⁶⁶, la integración semántica de la gramática generativo-transformacional proyectada hasta la fecha parece que no es capaz aún de establecer la síntesis lingüística de los enfoques filosóficos habidos en este siglo y más bien parece necesitar todavía de una complementación pragmáticamente mediada. Esto lo sugiere, por ejemplo, la atención a la mediación de la tradición como mediación lingüística del sentido en la que la *semántica* no sólo supone un *componente universal*, sino también un aspecto determinado por la *pragmática* de la comunicación en el que en cierto modo se condensa la experiencia histórica de los pueblos.

(Es muy probable que esta exigencia conduzca a una complementación o corrección recíproca de la semántica *sintagmática* [basada en la combinación de rasgos] hasta ahora monopolizada por la escuela de Chomsky y la semántica propiamente estructuralista situada en la oposición *paradigmática* [por ejemplo la teoría de los campos semánticos⁶⁷]. En el contexto de una semántica paradigmáticamente orientada habría que considerar aquella parte que W. von Humboldt llamaba «forma interna del lenguaje» y que no se funda en la capacidad universal del hombre de construir gramáticas específicas y de producir desde estas gramáticas específicas el «habla eventual», sino en las «funciones estructurales»⁶⁸ históricamente configu-

⁶⁵ Vid. FUGENDHAT, 1960, y APEL, 1959 y 1970.

⁶⁶ Cfr. KATZ, 1966.

⁶⁷ El propio Chomsky postula una complementación en el siguiente sentido: «...further structure being necessary in the lexicon to account for field properties» (1965, p. 164). Cfr. también BAR-HILLEL, 1970, p. 186; *ibid.*, p. 158. Bar-Hillel sugiere una muy interesante comparación de la dependencia de la teoría en que se hallan los conceptos teóricos con la eventual dependencia funcional de las unidades semánticas de las visiones lingüísticas del mundo.

⁶⁸ Cfr. COSERIU, 1970.

radas que vienen ahí presupuestas y por medio de las cuales las lenguas particulares han elaborado tanto desde el punto de vista de la gramática como del léxico contenidos específicos de significado y, en esa medida, creado los presupuestos de las «visiones del mundo» específicas de cada colectividad⁶⁹. El concepto de sistema del lenguaje recobraría de esta manera el aspecto social a que se refirió F. de Saussure y que había perdido en la reducción psicológica de Chomsky del concepto de *competencia lingüística*. Ello no nos llevaría desde luego a abandonar la asociación establecida por Chomsky de la lingüística con una teoría de la facultad humana del lenguaje y con la teoría del empleo del lenguaje por él postulada. El lenguaje en cuanto *energeia* no puede ciertamente reducirse a un repertorio de palabras y frases. Dicho de otro modo: la intencionalidad del sentido que se objetiva semánticamente en el lenguaje no puede entenderse —como recientemente se ha postulado en una crítica a Chomsky⁷⁰— desde el primado de las palabras.)

Para dejar clara, al menos en principio, la necesidad de una complementación o corrección *pragmática* del enfoque de Chomsky comenzaré con una interpretación ficticia del concepto chomskyano de competencia que se aparta de la que hasta ahora he seguido en un punto esencial, pero que sin duda se corresponde bien con los presupuestos cartesianos de Chomsky. Esta interpretación fue propuesta por J. Habermas como «modelo monológico de la transmisión de información»⁷¹, y de hecho reduce la teoría del lenguaje de Chomsky a una teoría (científico-natural) en el sentido del racionalismo crítico; pero al mismo tiempo considera, a mi juicio, a la concepción chomskyana de la *competencia* no sólo necesitada de una complementación, sino también francamente inadecuada.

Habermas parte de que la competencia lingüística en el sentido de Chomsky designa una «capacidad monológica», esto es —y para decirlo con Wittgenstein—, una capacidad para aplicar reglas de un modo privado.⁷² La competencia lingüística no

⁶⁹ Vid. al respecto los trabajos de L. Weisgerber.

⁷⁰ Cf. GAUGER, 1969.

⁷¹ Cf. HABERMAS, 1970a.

⁷² En el término «monológico», que Habermas emplea como contrapuesto a «dialógico» o «comunicativo», hay a mi juicio una ambigüedad: en el sentido en que la usaré aquí, la aplicación «monológica» de reglas significa lo que, según Wittgenstein, no puede haber en absoluto, pero que en la tradición filosófica ha sido admitido por regla general junto con el prejuicio del *solipsismo metódico*; que alguien pueda seguir una regla en solitario, por ejemplo una regla lógica, matemática o gramatical. Hay evidencias de que el cartesiano Chomsky no ha superado del todo este prejuicio. En cambio, la fundamentación *dialógica*

vendría, pues, *constituída* por la *internalización* de normas públicas del empleo del lenguaje en el proceso de socialización, sino únicamente *estimulada* por el proceso de socialización. Como capacidad de aplicación de reglas residiría *solamente* en el aparato interno análogo al instinto que Chomsky supone de un modo hipotético en su teoría de la adquisición del lenguaje²³. Esta interpretación de las ideas de Chomsky no sólo la confirma, como ya hemos indicado, la concordancia con la tradición cartesiana del *solipsismo metódico*; también la confirma el hecho de que Chomsky parezca concebir los presupuestos *pragmáticos* del habla sólo como *restricciones psicológicas* de la competencia entendidas como condiciones limitativas extralingüísticas (como las limitaciones de la memoria, la atención, la motivación de carácter emocional, etc)²⁴. Por último la confirma también el hecho de que Chomsky suponga, como también Katz, una estructura *a priori* del significado, cual repertorio antropológico, análoga a la estructura fónica universal y en virtud de la cual todo hablante aislado puede en cierto modo construir independientemente de todo acuerdo sobre los significados de las palabras todos los posibles contenidos semánticos por medio de una *ars combinatoria* (Leibniz) igual-

ca de la lógica por P. Lorenzen sólo resulta en mi opinión inteligible en su aspecto fundamental desde el supuesto de que la aplicación de reglas implica fundamentalmente el control de un juego lingüístico. En este sentido, una *lógica monológica* sólo sería algo propio de cálculos abstractos y de autómatas, es decir, de objetivaciones y simulaciones de operaciones humanas al servicio de una clarificación «indirecta» de argumentaciones dialógico-pragmáticas. A veces parece que Habermas emplea el término «monológico» en el sentido que acabamos de señalar, lo que quiere decir en un sentido crítico-radical. Pero más frecuentemente supone que la capacidad monológica, e incluso la aplicación monológica de reglas, es algo que verdaderamente existe y que en todo momento *presupone* un juego lingüístico en el sentido de Wittgenstein, pero que se diferencia de la aplicación dialógico-comunicativa de reglas, por ejemplo la aplicación de reglas lógicas y gramaticales en contraste con la aplicación de reglas que presuponen en su aplicación una *competencia comunicativa*, como por ejemplo la adopción de roles en la situación del habla. En mi opinión se trata aquí de dos problemas diferentes que es preciso relacionar entre sí de forma adecuada.

²³ Las manifestaciones más recientes de Chomsky acerca de su modelo de aprendizaje del lenguaje no permiten dar una respuesta definitiva a la cuestión aquí planteada, aunque en ellas puede detectarse una relajación del *apriorismo* del instinto. Así leemos en CHOMSKY, 1969, p. 83: «In the case of language-acquisition, furthermore, it must be emphasized that model I am suggesting can at best only be regarded as a first approximation to a theory of learning, since it is an instantaneous model and does not try to capture the interplay between tentative hypotheses that the child may construct, new data interpreted in terms of these hypotheses, new hypotheses based on these interpretations, and so on, until some relatively fixed system of competence is established.»

²⁴ Cfr. CHOMSKY, 1965, p. 3 y *passim*.

mente innata⁷⁵. El modelo *monológico* de la competencia lingüística se corresponde con el modelo de una teoría *explicativa* en el sentido del *empirismo lógico* o también del *racionalismo crítico* en la medida en que la dimensión pragmática del empleo comunicativo del lenguaje no funciona como condición trascendental de posibilidad de la competencia lingüística, sino únicamente como «condición limitativa» empírica de una «explicación» de las limitaciones de la competencia lingüística ideal. En otras palabras: el plano del *acuerdo intersubjetivo sobre el uso del lenguaje* (que en el hombre no sólo puede contar, en mi opinión, como resultado, sino también como condición trascendental tanto de la comunicación como del aprendizaje de la comunicación y, finalmente, del estudio científico de la comunicación) parece aquí desvanecerse en favor de la total objetivación empírica de las condiciones lingüísticas y extralingüísticas de la comunicación⁷⁶.

El precio que hay que pagar por semejante simplificación (cientificista-racionalista) y nivelación epistemológica es que la teoría del lenguaje en su totalidad vuelva a caer en el nivel del «atomismo lógico» de Russell y el primer Wittgenstein. En lugar de posibilitar, como promete J. Katz, una síntesis de los logros de la semántica constructiva y de la filosofía del lenguaje que parte del Wittgenstein posterior, básicamente reproduciría las paradojas filosóficas del *Tractatus Logico-Philosophicus*. ¿Hasta qué punto?

Como recalca Habermas⁷⁷, una teoría que conciba la competencia lingüística como «capacidad monológica» en el sentido antes indicado tendría consecuentemente que concebir también la comunicación misma *monológicamente*, ya que la com-

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 15 y s. (198) y 160. Cf. CHOMSKY, 1969, p. 51, pero también p. 55, donde, en contraste con la hipótesis más antigua de que la estructura superficial no puede contribuir en nada a la interpretación semántica, tiene en cuenta tal posibilidad como consecuencia de las investigaciones sobre la *referential opacity*.

⁷⁶ Para los dos tipos de cientificismo de la moderna filosofía de la ciencia (es decir, aferrados a la concepción de una ciencia unificada objetivista), la total objetivación por medio de la descripción y la explicación, es decir, la no consideración de la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la objetivación científica —así como de la comunicación intersubjetiva—, es naturalmente algo sobre lo que no cabe discusión alguna. Atendiendo a lo que sigue cabe ciertamente preguntarse si desde los presupuestos cientificistas puede descubrirse la «competencia comunicativa» ya presupuesta en la dimensión pragmática además de la competencia gramatical, y no digamos explicarse como la capacidad de los «universales constitutivos del diálogo» (Habermas). Porque es posible que para un enfoque cientificista la «competencia comunicativa» desaparezca como fenómeno igual que para un enfoque behaviorista desaparece el fenómeno (re)descubierto por Chomsky de la «competencia gramatical».

⁷⁷ Cf. HABERMAS, 1970a, p. 63.

petencia lingüística del individuo que participa en la comunicación tendría que contener en sí *a priori* todas las condiciones lingüísticas de la comunicación. La «intersubjetividad de la validez de significados idénticos» tendría que ser reducida, en el sentido de un modelo técnico de transmisión de información, al hecho de que «el emisor y el receptor, cada uno como una entidad para sí, estén previamente equipados con el mismo programa»⁷⁸. El proceso mismo de la comunicación no sería, como *a priori del acuerdo intersubjetivo*, una condición necesaria para la constitución del significado. Sería únicamente un proceso fonético de transmisión de información entre un emisor y un receptor que «codificarían» o «descodificarían» sus pensamientos privados con ayuda de su competencia lingüística privada dentro del sistema del lenguaje como sistema *a priori* común a ambos. Esta es exactamente la forma en que de hecho habría que concebir la comunicación humana siguiendo los principios del *Tractatus Logico-Philosophicus*, según el cual el «realismo» coincide con el «solipsismo», puesto que cada usuario del lenguaje se halla *a priori*, es decir, en virtud de la *forma lógica* del lenguaje, confrontado con el mismo mundo⁷⁹. Moritz Schlick sacó en su ensayo «Form and Content» las consecuencias de esta concepción para la teoría de la comunicación. De acuerdo con ellas, la interpretación de un sistema de lenguaje por el emisor o el receptor de información tenía que ser estrictamente privada y no alterar nada la estructura formal del lenguaje⁸⁰. ¿Mas en qué estriba la *paradoja de esta concepción*?

En primer lugar estriba en que —desde los supuestos que hemos indicado— una *metacomunicación*, una comunicación sobre el uso del lenguaje o sobre la estructura del lenguaje, no es ni posible ni necesaria. Por eso, el joven Wittgenstein —consecuente en todo— terminó calificando a la metacomunicación reflexiva sobre el lenguaje mantenida con el lector del *Tractatus* de «sin sentido». Ahora bien, la posibilidad y necesidad aquí consecuentemente negada de la *metacomunicación*, es decir, del acuerdo intersubjetivo sobre el uso del lenguaje, me parece representar la *differentia specifica* del uso humano del lenguaje si la comparamos por un lado con los llamados «lenguajes animales» y, por otro, con los lenguajes formalizados de programación de la teoría de la información. En el caso de los lenguajes de programación sabemos que éstos presuponen una *pragmática trascendental* en la forma de convenciones huma-

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁷⁹ WITTGENSTEIN, 1921, 5.64 y 5.62 y ss. *Fid.* al respecto APÉL, 1972b.

⁸⁰ MORITZ SCHLICK, 1938, pp. 151-250. *Cfr.* APÉL, 1960, pp. 215 y ss.

nas. Y en el caso de los «lenguajes animales» es razonable suponer algo así como una *programación* de los individuos que participan en la comunicación en el sentido de un *código de señales* innato. En ambos casos no es ni necesario ni razonable suponer algo así como una *conciencia metalingüística y meta-comunicativa concomitante*⁸¹, lo que, en rigor, significa una comprensión de la comunicación como *interacción mediada por signos* entre los sujetos de la comunicación⁸². En estos casos se trata de modelos «monológicos» de la comunicación en el sentido de Habermas, modelos que pueden de hecho ser «explicados» sobre la base de hipótesis nomológicas y condiciones limitativas (es decir, sobre la base de los programas de señales y las condiciones de almacenamiento y transmisión que existen en o entre el emisor y el receptor de señales).

La cuestión decisiva es ésta: ¿debemos interpretar la teoría del lenguaje de Chomsky en el sentido de este modelo? (¿Hay que concebir el aprendizaje del lenguaje por parte del niño como la construcción de una gramática meramente estimulada por el entorno y en virtud de un aparato constituido por reglas y un repertorio de rasgos ambos innatos? ¿Hay que concebir por tanto la comunicación lingüística entre el hablante y el oyente ideales como una codificación y descodificación privada sobre la base de un repertorio *común* y *a priori* de reglas? ¿Sería entonces el proceso de la comunicación según el propio Chomsky sólo un proceso de transmisión de información que nada tiene que ver con la *constitución* de los sistemas lingüísticos —especialmente con la constitución de los componentes semánticos?) J. Habermas parece suponer este modelo «monológico» para la teoría de Chomsky, y por esta razón parece también querer complementar el concepto chomskyano de competencia lingüística con el concepto de «competencia comunicativa»⁸³. Sin embargo, en este caso me parece que tal *complementación* no sería posible. Porque una «competencia gramatical» concebida de modo «monológico» —en el sentido de seguir unas reglas de una manera privada— y una «competencia comunicativa» que no estuviera mediada por una «competencia gramatical» específica de una lengua serían incompatibles. Di-

⁸¹ Cfr. HEGER, 1971.

⁸² En realidad, si podemos hablar con sentido —en la acepción de Wittgenstein— de «lenguajes animales» y de «aplicación de reglas» en los animales es porque en la *interpretación* de la conducta animal —que reducimos a conducta privada— suponemos de un modo tácito la dimensión *pragmático-trascendental* de control de los juegos lingüísticos propia de nuestra aplicación del lenguaje y de las reglas. Sin estos presupuestos hermenéutico-trascendentales no pueden en absoluto constituirse para nosotros los datos del estudio de la conducta animal (etología) —a diferencia de los «datos» de la física.

⁸³ Cfr. HABERMAS, 1970b.

cho de otro modo: ya la *competencia gramatical* para formar «oraciones» correctas debe poder concebirse como competencia en la aplicación de reglas públicamente controlable si la competencia comunicativa ha de poder realizarse por medio de «locuciones del lenguaje». De hecho no me parece necesario (si es que no resulta evidente), y tampoco desde la perspectiva de Chomsky, concebir la competencia lingüística como una capacidad «monológica» en el sentido criticado por el último Wittgenstein. Pues aquello de lo que los organismos van provistos según Chomsky no es la *competencia en la aplicación de las reglas gramaticales*, sino únicamente la *disposición innata para adquirir dicha competencia* bajo las condiciones (determinadas por juegos lingüísticos) del proceso de socialización. Intentemos aclarar un poco más esta idea.

En lo que precede me he basado esencialmente en la consideración del último Wittgenstein de que en principio «nadie solo» puede seguir una regla para oponerme a la concepción de la competencia lingüística como una capacidad «monológica» de aplicar reglas de un modo privado. En su lugar he postulado que la *conciencia intuitiva de las normas* propia de la competencia lingüística humana no puede entenderse a partir de la predisposición innata del individuo aventurada por Chomsky, sino sólo sobre la base de la internalización de las normas públicas del lenguaje en el proceso de socialización. En otras palabras: si la adquisición de la competencia lingüística puede «explicarse» sólo con ayuda de la hipótesis de un mecanismo instintivo innato, entonces la competencia lingüística misma sólo puede «comprenderse» en su sentido admitiendo que junto con la *competencia gramatical* (en el sentido de Chomsky) se adquiere una *competencia comunicativa*. Dicho con más precisión: se adquiere una *competencia comunicativa configurada por el lenguaje*. Pues por una parte hay que afirmar que sin una competencia pragmático-comunicativa no puede haber ninguna competencia gramatical (sintáctico-semántica) y, por otra, que sin una competencia gramatical en el sentido de Chomsky no puede haber ninguna competencia pragmático-comunicativa en el sentido de la conducta lingüística. La conducta comunicativa del niño pequeño, en la que se hallan ya contenidos los fundamentos esenciales para la conducta social según roles comienza a todas luces en una fase en la que la disposición lingüística innata no está madura y, por tanto, la conducta comunicativa no puede aún ser «modelada» por la lengua materna. Pero justamente para que tenga lugar este «modelado» de la conducta comunicativa por parte de una lengua particular, la competencia comunicativa ha de adquirirse simultáneamente con la competencia gramatical en el sentido de

Chomsky. Sin la competencia gramatical, que en principio es la que ha de posibilitar una potencial gramaticalización dentro de una lengua particular y, por consiguiente, una explicitación de los «actos de habla» constituyentes del diálogo, la competencia comunicativa no sería una competencia lingüística, es decir, humana⁸⁴.

Estas reflexiones acerca de la mutua implicación de la competencia gramatical y la competencia comunicativa no deben sin embargo poner en entredicho la necesidad de una complementación de la noción chomskyana de competencia lingüística mediante la noción de una «competencia comunicativa». En primer lugar se trataba de elucidar las condiciones de posibilidad de tal complementación. El objetivo de esta complementación que postulamos puede mostrarse de un modo mucho más preciso y concreto con ayuda del estudio sistemático de la pragmática del lenguaje. En la vertiente filosófica del mismo debemos considerar ante todo los trabajos de J. L. Austin⁸⁵ y J. R. Searle⁸⁶. En su estudio de los «actos de habla» (*speech acts*), Searle no sólo ha dado una nueva fundamentación a la diferencia entre «proposiciones» en el sentido de un «sistema lingüístico» y «preferencias» al definir a estas últimas, partiendo con Austin del uso *performativo* del lenguaje, como virtuales «actos de habla»; también ha mostrado que la distinción entre «proposiciones» y «actos de habla» no implica que estos últimos deban ser solamente objeto de la psicología. A todo «acto de habla» que no sólo venga implícitamente constituido por el contexto pragmático de la preferencia, sino también explícitamente por el uso performativo del lenguaje, debe corresponderle una posible proposición en el sistema del lenguaje. Y es constitutivo de la noción de «acto de habla» que éste pueda hacerse a sí mismo explícito y encontrar su lugar en una situación de diálogo (que él mismo contribuye a establecer) por medio de *expresiones performativas* (como, por ejemplo, «prometo», «ruego», «afirmo», etc.). Los «actos de habla», en suma, no sólo constituyen un tema para el estudio de la *parole* en el sentido de Saussure, sino también un tema para el estudio de la *langue*⁸⁶. Sin embargo, en la tesis de Searle de que «an adequate study of speech acts is a study of *langue*» hay una inexactitud, porque la *langue* se compone de «oraciones» bajo las

⁸⁴ Ello no excluye que a la «competencia comunicativa» pertenezca también el dominio activo o pasivo de *medios de comunicación para y extralingüísticos* (como, por ejemplo, la entonación, la mímica y el gesto). *Vid.* a este respecto Utz MAAS y Dieter WUNDERLICH, 1972.

⁸⁵ Cf. AUSTIN, 1961 y 1962.

⁸⁶ Cf. SEARLE, 1969.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 17 y s. Cf. HABERMAS, 1971, pp. 103 y ss.

que en todo caso pueden ser subsumidos actos de habla *potenciales* —según su forma explícita—, pero no actos de habla *actuales*. La inexactitud que hay en una reducción total de la *pragmática del lenguaje* a la *lingüística basada en el sistema del lenguaje* (que Searle no cultiva) llevaría a ignorar el carácter *trascendente a toda lengua particular* de la «competencia comunicativa» humana. Sin duda, ésta sólo puede adquirirse con la *competencia dentro de una lengua particular* y se encuentra conformada *a priori* de manera que pueda *manifestarse verbalmente* en una determinada lengua; pero constituye también notoriamente la condición trascendental de posibilidad y validez de la «traducción», de la «comprensión hermenéutica» y de la «reconstrucción lingüística», y en esta medida no puede ser reducida a una *competencia lingüística restringida a su realización en una lengua particular*. La «competencia comunicativa» representa a mi juicio un momento de distanciamiento reflexivo y soberanía creativa de los seres humanos en relación con cada lengua determinada y, de ese modo, el momento de verdad de la antigua teoría del lenguaje como invención, es decir, como algo convencional —θέσει—, teoría justamente cuestionada por W. von Humboldt y N. Chomsky en su defensa de una teoría del lenguaje como algo natural —γύσει— en el sentido antropológico de un *a priori* instintivo del lenguaje.

En la lingüística anglo-americana, la inspiración en la *ordinary language philosophy* —tendencia que, aunque le pese a Katz, sigue en auge— ha llevado de un modo manifiesto a que en los últimos tiempos se incorporaran a la «estructura profunda» que postula la gramática transformacional los presupuestos no sólo semánticos, sino también pragmáticos de la competencia lingüística humana⁸⁷. Los trabajos de D. Wunderlich han abierto en mi opinión una vía decisiva en dirección hacia una pragmática sistemática del lenguaje⁸⁸, trabajos cuyo alcance filosófico ha sido reconocido y demostrado sobre todo por J. Habermas⁸⁹. Wunderlich se apoya en la obra de aquellos rebeldes de la escuela de Chomsky, como J. D. McCawley⁹⁰ y J. R. Ross⁹¹, que han incorporado a la «estructura profunda» postulada por la gramática transformacional los presupuestos pragmáticos, además de los semánticos, de la competencia lingüística. Sin embargo, y a diferencia de ellos, el propósito de Wunderlich no es el de complementar la teoría sintáctico-semántica

⁸⁷ Cfr. WUNDERLICH, 1968a.

⁸⁸ Cfr. WUNDERLICH, 1968 y 1970.

⁸⁹ Cfr. HABERMAS, 1970b y 1971.

⁹⁰ McCAWLEY, 1968.

⁹¹ ROSS, 1968.

como tal, sino el de tematizar los presupuestos pragmáticos de la competencia lingüística como expresión de una «metacompetencia» en el plano de un «metalenguaje pragmático». No le falta razón a Habermas cuando, desde la posición de Searle, critica esta concepción sosteniendo que la pragmática no puede partir del presupuesto de que las estructuras generales de la situación del habla «sean dadas independientemente del habla como objetos empíricos»⁹². Los seres humanos son, en efecto, quienes primero crean con ayuda de las expresiones del lenguaje en cuanto actos de habla «las condiciones de toda posible comunicación» y, de ese modo, la situación del habla como nivel de la *intersubjetividad*. Y el hecho de que, creando dichas condiciones, revelen una *competencia metalingüística y metacomunicativa* es lo que constituye justamente la condición de posibilidad de la ciencia del lenguaje y de la comunicación. Pero en cuanto *pragmática sistemática*, esta ciencia no debe entenderse erróneamente como objetivación empírica de la conducta lingüística fáctica (en el sentido de la psicología empírico-analítica), sino antes bien como explicación reflexiva y trascendental de la *situación ideal del habla* que se halla siempre ya anticipada en nosotros como nivel de la *intersubjetividad*, nivel en el que tienen su base todas las ciencias *comprendivas*⁹³.

En realidad, Wunderlich no se mueve en el plano de la psicolingüística en el sentido usual, sino en el de la teoría de la «situación idealizada del habla». Lo fundamental con respecto a la necesaria complementación o corrección del enfoque de Chomsky está en Wunderlich en que en la teoría pragmática por él proyectada «no se trata de una teoría de la actuación lingüística» como la que a modo de complementación psicológica siempre han exigido tanto Chomsky como todos los lógicos y lingüistas orientados hacia la sintaxis o hacia la semántica. «Las locuciones actuales —dice Wunderlich— que por razones de índole psicológica o por razones basadas en el carácter limitado de la memoria, etc., pueden de algún modo desviarse de las locuciones gramaticales, así como los malentendidos que surgen a causa de ambigüedades inintencionadas o de una recombinación incorrecta de significados, no interesan a este propósito⁹⁴.» La relación positiva de esta «pragmática» con el enfoque de Chomsky la define Wunderlich de la siguiente

⁹² HABERMAS, 1971, pp. 109 y ss.

⁹³ *Ibid.*, p. 110. *Vid.* APEL, 1970a y 1972b. Esta es la posición que el propio Wunderlich parece entre tanto haber adoptado y desarrollado en lo esencial en oposición a una lingüística «cientificista». Cfr. U. MAAS y D. WUNDERLICH, 1972, pp. 82 y ss.

⁹⁴ WUNDERLICH, 1968b, p. 20.

manera: «Las oraciones (o, mejor, textos) del hablante idealizado de la teoría sintáctico-semántica existente son aquí sustituidos por *locuciones* de hablantes en situaciones idealizadas del habla.»

«De este modo -prosigue Wunderlich- el concepto de competencia lingüística adquiere un sentido más amplio: pasa a significar la capacidad de los hablantes u oyentes de articular su lenguaje de modo inteligible, así como de comprender lo articulado, en las situaciones del habla (concebidas de una manera idealizada)»⁹⁵.

Como argumentos lingüísticos que apoyan la tesis de que «una teoría de la competencia lingüística debe incluir necesariamente una pragmática de la situación del habla», Wunderlich enumera diversos tipos de fenómenos lingüísticos. Para ello se sirve del método ya seguido por Wittgenstein y la *ordinary language philosophy* y luego sistematizado en la escuela de Chomsky consistente en detectar las oraciones que se desvían de la gramática y buscar las razones de esta desviación en una «estructura profunda» del lenguaje. Ahora bien, aquí se pone de manifiesto que las razones de la desviación en el caso de los tipos de fenómenos reunidos por Wunderlich no hay que buscarlas en una *estructura profunda sintáctico-semántica* en el sentido de Chomsky, sino en una *estructura profunda pragmática* de la situación del habla.

Esto vale, por ejemplo, para las «expresiones deícticas»⁹⁶. La estructura de oraciones que se desvían de la gramática, como «evidentemente/obviamente, yo tengo hambre», «temo que se ponga aquí (ahora) a llover», «supongo que ahora mismo cenamos», no se entenderá mientras se conciban las expresiones deícticas *yo, aquí, ahora (mismo)* sólo de acuerdo con la gramática de Chomsky como *noun phrases* o *adverbials*. 'Yo' hay que entenderlo como indicación autorreflexiva de un hablante en una situación del habla, y 'aquí' y 'ahora' como indicaciones de lugar y de tiempo dependientes de la situación, para poder así comprender que la estructura de las oraciones citadas es irregular⁹⁷. En otras palabras: la «gramaticalidad» o «no gra-

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 19 y ss.

⁹⁶ Estas fueron ya conocidas a partir de Ch. S. Peirce como *indexical expressions* o como *token-bound sentences* por su referencia a la situación pragmática. Cfr. BAR-HILLEL, 1954 y APPEL, 1970.

⁹⁷ Sin duda puede concebirse un contexto irónico en el que las oraciones citadas serían *acceptables* de un modo empírico-pragmático; mas ahí se daría por supuesta la comprensión pragmático-sistemática de su *agramaticalidad*. Más difícil es la situación en la que el empleo problemático de expresiones deícticas no es considerado como un uso irónico del lenguaje, sino como un uso filosóficamente necesario, como, por ejemplo, en la oración: «yo (solo) sé que tengo (ahora) dolores». Como es sabido, el último Wittgenstein hizo grandes esfuer-

maticidad» de las «oraciones» se muestra aquí dependiendo *a priori* de los *universales pragmáticos* que estructuran la situación humana del habla en general.

Otros ejemplos de Wunderlich son los del *caso vocativo*, las *formas honoríficas*, el *imperativo* (del que una oración desviantemente sería, por ejemplo, «ama a tu prójimo como a él mismo/a mí mismo»), la *forma interrogativa* y los *estilos directo e indirecto* (donde habría una desviación, por ejemplo, en la transformación de la oración «Tomás nos informó detenidamente de que estaba escribiendo una nueva novela» en la forma directa).

J. Habermas ha adoptado el enfoque lingüístico de Wunderlich sistematizándolo y radicalizándolo a la luz de la teoría de los actos de habla de Searle en una «pragmática universal» o teoría de la «competencia comunicativa»⁹⁸. (Siguiendo la sugerencia de Wunderlich, Habermas prefiere emplear el término ya introducido en la literatura socio y psicolingüística⁹⁹, no como un concepto teórico-empírico referido al dominio de determinados códigos lingüísticos, sino como un concepto básico pragmático-universal referido al dominio de los «universales constitutivos del diálogo».) A la luz de esta radicalización, que en muchos aspectos se corresponde, a mi parecer, con mi concepción de una «pragmática trascendental» dentro del marco

zos por desenmascarar a semejantes oraciones como oraciones sin sentido o, más precisamente, como oraciones sintomáticas del origen de los problemas filosóficos en el abuso del lenguaje recurriendo a la estructura profunda del lenguaje ordinario. Según Wittgenstein, la oración «tú sabes que (ahora) tengo dolores» se justificaría en términos pragmático-profundos, pues el juego lingüístico con la palabra «saber» puede entenderse análogamente al juego lingüístico con la palabra «suponer». Una *pragmática profunda sistemática* confirmaría perfectamente la profunda visión filosófico-lingüística de Wittgenstein; pero seguiría sin respuesta la cuestión decisiva para Wittgenstein y la *ordinary language philosophy*, esto es, si el uso que los filósofos hacen del lenguaje en el caso citado es sencillamente un uso sin sentido o si, como *rule changing creativity* —similar a la de las metáforas que todos perfectamente entendemos—, da lugar a intelecciones a las que no se tendría acceso sin la aplicación desviativa de las reglas gramaticales. En este punto se abre en mi opinión una perspectiva sobre el problema actualmente apenas comprendido de la *diferencia y la relación* entre la *pragmática sistemática* y la *hermenéutica*. La *crítica filosófica del sentido* (por ejemplo la que se desarrolla bajo la sospecha de carencia de sentido de toda metafísica) ha sido hasta ahora intentada en nombre de la «sintaxis lógica» o la «semántica lógica» (Wittgenstein I, Carnap) y en nombre de la pragmática profunda (Peirce, Wittgenstein II). Pero es posible mostrar que esta crítica debe enfocarse en el plano —más concreto y que supera la abstracción que hace la pragmática de la situación histórica del diálogo humano— de la *hermenéutica*, un plano en el que el uso sistemáticamente desviado del lenguaje no constituye sin más un criterio para determinar la carencia de sentido. *Vid.* al respecto APEL, 1968a.

⁹⁸ Cfr. HABERMAS, 1970b y 1971.

⁹⁹ *Vid.* por ejemplo HYMES, 1967 y 1970, LYONS (ed.), 1970, p. 28, y OSKAAR, 1971.

de una transformación semiótica de la filosofía trascendental¹⁰⁰, quisiera ahora volver sobre la cuestión inicialmente planteada acerca del lugar de la teoría del lenguaje de Chomsky dentro de la filosofía de la ciencia.

Al exponer la teoría de Chomsky habíamos partido de que la dificultad de una clasificación de la teoría generativa del lenguaje entre los diversos tipos de filosofía de la ciencia estribaba en el hecho de que en ella se intenta por una parte una *explicación* empírico-analítica de la competencia lingüística y de su adquisición a partir de condiciones invariables de la naturaleza humana, mas, por otra, una *reconstrucción* de la competencia lingüística como una capacidad fundamentalmente autorreflexiva para seguir o no seguir reglas o normas (*rulegoverned creativity* y *rulechanging creativity*). El rodeo que últimamente hemos dado por el tema de la ampliación pragmática de la competencia lingüística ha servido a mi juicio para arrojar más luz sobre el segundo aspecto —cuasi-hermenéutico— de la lingüística generativa. Se puso de manifiesto que la «competencia gramatical» podemos diferenciarla de la «competencia comunicativa», es decir, de la capacidad de comunicación intersubjetiva —que a su vez es la que hace posible la comunicación con uno mismo—, pero no separarla, ya que ambas se implican mutuamente. La «competencia gramatical» también participa, pues, de aquella conciencia *metalingüística* que sólo puede constituirse en el nivel del diálogo. Por consiguiente, el aprendizaje del lenguaje no puede concebirse sólo como un proceso estimulado de construcción, sino al mismo tiempo como un proceso intersubjetivo de comunicación cuyo resultado es el dominio de los universales constitutivos del diálogo. (Las condiciones previas de este proceso de comunicación serían tanto las disposiciones innatas para seguir reglas en el sentido de

¹⁰⁰ Vid. Apel, 1970, 1972a y 1972b. No puedo detenerme aquí en los problemas planteados por Habermas de la analogía y de la diferencia entre una *idealización teórica* en el plano de la «competencia gramatical» («monológica») por un lado y la «competencia comunicativa» por otro, ni en la problemática con ellas relacionada de la relación de la filosofía con la lingüística empírica en el plano de la *pragmática universal*. Por lo demás, de nuestro estudio se desprende que puesto que de la «competencia comunicativa» no podemos, en contraste con la «competencia gramatical», distanciarnos reflexivamente ni trascenderla como un *factum* antropológico en virtud de otra *competencia comunicativa*, una *teoría pragmática universal* no puede concebirse como una teoría empíricamente contrastable. Más bien tiene que fundarse de un modo filosófico-trascendental en la consideración reflexiva del ideal normativo —también éticamente relevante— de la «situación ideal del habla», situación en todo momento contrafácticamente anticipada por los hablantes, de la «comunidad ideal de comunicación». En mi opinión, ello no excluye en modo alguno una mediación heurístico-explorativa de la «pragmática universal» por los métodos de la lingüística, o de la psicolingüística y la sociolingüística.

Chomsky como la capacidad prelingüística de comunicación e interacción del niño que se conserva en el adulto como competencia comunicativa extraverbal pero ligada al lenguaje¹⁰¹.)

Este entrelazamiento de la constitución de la *competencia gramatical* con la constitución de la *competencia comunicativa* explica plenamente la simultaneidad de la *rulegoverned creativity* y la *rulechanging creativity* en el sentido de Chomsky. En cuanto espontaneidad inconsciente y cuasi orgánica, esta creatividad en la aplicación o modificación de las reglas constituye el tema de la gramática generativa como teoría *explicativa*; pero en cuanto capacidad en el sentido de la conciencia metalingüística de las normas es en cierto modo sólo un *modus* deficiente de la competencia *metacomunicativa* que en caso necesario nos pone en condiciones de crear situaciones de diálogo trascendiendo una determinada competencia en una lengua particular —ya sea en la traducción o en la utilización o producción de «interferencias» lingüísticas¹⁰². Ahora bien, en esta competencia metacomunicativa que se da en la competencia comunicativa hay también una condición esencial de posibilidad de la *lingüística*. Sólo por mediación de la competencia comunicativa-metacomunicativa tanto del sujeto como del objeto de la ciencia puede la lingüística reconocer en la competencia gramatical del *native speaker* una «realidad mental» en el sentido de Chomsky. En esta medida, la lingüística generativa es también claramente una ciencia social o ciencia del espíritu comprensiva que en lugar de la separación cientificista del sujeto y el objeto de la ciencia supone una identificación dialéctica de ambas partes.

¹⁰¹ Frente a WUNDERLICH (1970, pp. 30 y ss.) suscribiría aquí la opinión de Habermas de que el postulado de una verbalización no distorsionada y en principio ilimitada de la competencia comunicativa extraverbal es el presupuesto trascendental de toda crítica ideológica *qua* superación de la alienación y de que, en tal medida, no puede ser entendido como una mera extrapolación de la forma burguesa de la vida. La exigencia de una «naturalización del hombre» que sea a la vez una «humanización de la naturaleza» no se opone a ello, sino que constantemente presupone para su realización la superación de lo meramente «natural».

¹⁰² Cf. OSKAAR, 1971.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, Karl-Otto (1955), «Das Verstehen: eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, pp. 142-199.
- (1959), «Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie», en *Philosophische Rundschau*, I, pp. 161-184 (*supra*, tomo I, p. 133).
- (1960), «Sprache und Ordnung», en *Das Problem der Ordnung (6. Deutscher Kongress für Philosophie, München, 1960)*, Meisenheim am Glan (*supra*, tomo I, p. 161).
- (1963), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963.
- (1965), «Die Entfaltung der "Sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"», en *Philosophisches Jahrbuch*, 72, pp. 239-89 (*supra* p. 27).
- (1967), *Einführung zu Ch. S. Peirce, Schriften I*, Frankfurt, pp. 13-154.
- (1968a), «Heideggers Radikalisierung der Hermeneutik und die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache», en *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Friburgo, 1968, pp. 86-155 (*supra*, tomo I, p. 265).
- (1968b), «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftstheorie in erkenntnisanthropologischer Sicht», en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, I, pp. 15-45, reimpresso en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971 (*supra*, p. 91).
- (1970a), «Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus», en *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für H. G. Gadamer*, tomo I, Tübinga, pp. 105-144 (*supra*, p. 169).
- (1970b), *Einführung zu Ch. S. Peirce, Schriften II*, Frankfurt, pp. 11-214.
- (1972a), «From Kant to Peirce: The Semiotical Transformation of the Transcendental Logic», en L. W. БИСК (ed.), *Transactions of the third International Kant-Congress* (Rochester, 1970), Dordrecht, Reidel, 1972, pp. 90-104 (*supra*, p. 149).
- (1972b), «Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften», en *Neue Hefie für Philosophie*, I, II, 2/3, pp. 1-40 (*supra*, p. 209).
- AUSTIN, J. L. (1961), «Performative Utterances», en *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon, pp. 220-239.

- (1962), *How to Do Things with Words*, Cambridge (Mass.).
- BAR-HILLEL, Yehoshua (1954a), «Logical Syntax and Semantics», en *Language*, 30, pp. 30-37, reimpresso en BAR-HILLEL (1964), pp. 38-46.
- (1954b), «Indexical Expressions», en *Mind*, 63, pp. 359-379, reimpresso en BAR-HILLEL (1970).
- (1960), «A Prerequisite for Rational Philosophical Discussion», en *Synthese*, 12, pp. 328-332, reimpresso en BAR-HILLEL (1970), pp. 258-62.
- (1964), *Language and Information*, Reading (Mass.).
- (1967), Recensión de J. A. Fodor y J. J. Katz (eds.), en *Language*, 43, pp. 526-550, reimpresso en BAR-HILLEL (1970), pp. 150-201.
- (1969), «Argumentation in Pragmatic Languages», en BAR-HILLEL (1970), pp. 206-221.
- (1970), *Aspects of Language*, Jerusalén, 1970.
- BE-RWISCH, Manfred (1966), «Strukturalismus, Geschichte, Probleme und Methoden», en *Kursbuch*, pp. 77-152.
- CARNAP, Rudolf (1956), «The Methodological Character of Theoretical Concepts», en H. Feigl y M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science I*, Minneapolis, pp. 38-76.
- CHOMSKY, Noam (1955), «Logical Syntax and Semantics. Their linguistic Relevance», en *Language*, 31, pp. 36-45.
- (1957), *Syntactic Structures*, La Haya, Mouton.
- (1959), «Review of H. F. Skinner, Verbal Behavior», en *Language*, 35, pp. 26-58, reimpresso en FODOR y KATZ (eds.) (1964).
- (1961), «On the notion "rule of grammar"», en R. Jakobson (ed.), *Structure of Language and its Mathematical Aspects*, Providence (Rhode Island), American Mathematical Society.
- (1964), *Current Issues in Linguistic Theory*, La Haya.
- (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- (1966a), *Topics in the Theory of Generative Grammar*, La Haya, Mouton.
- (1966b), *Cartesian Linguistics*, Nueva York y Londres, Harper & Row.
- (1968), *Noam Chomsky and Stuart Hampshire discuss the Study of Language* (Peregrin programa de la BBC del 8 de junio de 1968).
- (1969), «Linguistics and Philosophy», en Sidney Hook (ed.), *Language Philosophy*, Nueva York, University Press, pp. 51-93.
- COSERIU, Eugenio (1968), «Sincronía, diacronía y tipología», en *Actas del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Romanicas*, Madrid, 1968, pp. 269-283.
- (1970), «Semantik, Innere Sprachform und Tiefenstruktur», en *Folia Linguistica*, IV, pp. 53-63.
- FODOR, J. A. y KATZ, J. J. (eds.) (1964), *The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall.
- FRIY, Gerhard (1965), *Sprache, Ausdruck des Bewusstseins*, Stuttgart.
- GAUGER, Hans-Martin (1969), «Die Semantik in der Sprachtheorie der transformationellen Grammatik», en *Linguistische Berichte*, 1, pp. 1-18.
- GOODMAN, Nelson (1967), «The Epistemological Arguments», en *Symposium on Innate Ideas*, en *Synthese*, XVII, 1, pp. 12-28, reimpresso en *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, pp. 91-107.
- HABERMAS, Jürgen (1967), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt. [Versión castellana: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].
- (1970a), «Kritische Bemerkungen zum elementarischen Programm einer allgemeinen Semantik» (trabajo multicopiado).

- (1970b), «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz» (trabajo multicopiado).
- (1971), «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en HABERMAS y LUHMANN (1971), pp. 101-141.
- HABERMAS, Jürgen y LUHMANN, Niklas (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt.
- HARMAN, Gilbert (1967) en «Some Recent Issues in Linguistics», en *Journal of Philosophy*, LXIV, 2, pp. 67-87.
- HEGER, Klaus (1971), «Zur Standortbestimmung der Sprachwissenschaft», en *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 87, pp. 1-31.
- (1971b), *Monem, Wort und Satz*, Tübinga, Max Niemeyer.
- HYMES, Dell (1967), «Models of the Interpretation of Language and Social Setting», en *The Journal of Social Issues*, 23, pp. 8-28.
- (1970), «On communication competence», en GUMPERZ, J. J. y HYMES, D. (eds.), *Directions in Sociolinguistics*, Nueva York, Holt, Reinhard & Winston.
- KATZ, Jerrold (1966), *The Philosophy of Language*, Nueva York, Harper & Row.
- KATZ, J. J. y FODOR, J. A. (1963), «The Structure of Semantic Theory», en *Language*, 39, pp. 170-210, reimpresso en FODOR y KATZ (eds.) (1964).
- KLÜVER, Jürgen (1971), «Wissenschaftstheoretische Bemerkungen zur Transformationsgrammatik Chomskys», Philosophisches Institut der Universität Saarbrücken.
- LYAS, Collin (ed.) (1971), *Philosophy and Linguistics*, Londres y Basingstoke.
- LYONS, John (1970), Chomsky, en «Modern Masters», Fontana/Collins.
- MCCAWLEY, J. D. (1968), «Where do noun phrases come from?», en R. JACOBS y P. S. ROSENBAUM (eds.), *Readings in English Transformational Grammar*, Waltham (Mass.), Blaisdell, 1969.
- NAGEL, Thomas (1969), «Linguistic and Epistemology», en HOOK, Sidney (ed.) *Language and Philosophy*, Nueva York, 1969, pp. 171 y ss.
- OSKAAR, Els (1971), «Sprachliche Interferenzen und kommunikative Kompetenz», en *Indo-Celtica. Gedächtnisschrift für Alf Sommerfelt*, Munich.
- ROSS, J. R. (1967), «On the Cyclic Nature of English Pronominalization», en *To Honor Roman Jakobson*, La Haya/Paris, 1967.
- RUWET, Nicolas (1967), *Introduction à la grammaire générative*, Paris.
- SCHÄFER, Lothar (1970), «Über die Diskrepanz zwischen Methodologie und Metaphysik bei Popper», en *Studium Generale*, 23, pp. 856-877.
- SCHLICK, Moritz (1938), *Gesammelte Aufsätze*, Viena.
- SCHNELLE, Helmuth (1970), «Theorie und Empirie in der Sprachwissenschaft» en *Bibliotheca Phonetica*, n.º 9, pp. 51-65.
- SEARLE, J. R. (1969), *Speech Acts*, Cambridge (Mass.), University Press.
- STEGMÜLLER, Wolfgang (1969), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 4.ª ed.
- TOULMIN, Stephen (1961), *Foresight and Understanding. An Enquiry into the Aims of Science*, Londres, Hutchinson Ltd.
- TUGENDHAT, Ernst (1960), «Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus», en *Philosophische Rundschau*, 8, pp. 131-159.
- WINCH, Peter (1958), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- WUNDERLICH, Dieter (1968a), «MacCawleys Tiefenstrukturen», *Drittes Linguistisches Kolloquium Stellenfels 1-4 Okt. 1968* (multicopiado).

- (1968b), «Pragmatik Sprechsituation, Deixis», *Lehrstuhl für Linguistik der Universität Stuttgart*, Papier Nr. 9 (multicopiado). Ahora publicado en versión corregida en *Lili*, 1, fasc. 1/2 (1971), pp. 153-190.
- (1970), «Die Rolle der Pragmatik in der Linguistik», en *Der Deutschunterricht*, 22, fasc. 4, pp. 5-41.
- (1972), en Utz Maas y Dieter Wunderlich, *Pragmatik und sprachliches Handeln*, Frankfurt, 1972.

EL LENGUAJE COMO TEMA Y MEDIO DE LA REFLEXIÓN TRASCENDENTAL

La situación actual de la filosofía del lenguaje

I

De entre la variada problemática que presenta la moderna filosofía del lenguaje, quiero entresacar a continuación un problema que, a mi juicio, es decisivo para la actual relación entre lenguaje y filosofía. Es decisivo porque de su solución depende la respuesta a la siguiente pregunta: ¿puede —o, tal vez, incluso debe— la filosofía del lenguaje asumir hoy en día la función de la filosofía trascendental en el sentido kantiano; es decir, la función de *prima philosophia*?

Los concededores de la producción filosófica quizá podrán ponerse fácilmente de acuerdo en admitir que la preocupación por el lenguaje ha sustituido, en nuestro siglo, a la preocupación de los filósofos por la propia conciencia, preocupación que es característica de la modernidad. Esto parece indicar que la filosofía del lenguaje ha reemplazado a la teoría tradicional del conocimiento¹; y no como tematización del objeto «lenguaje» entre otros posibles objetos del conocimiento, sino como *reflexión sobre las condiciones lingüísticas de posibilidad del conocimiento*.

(Estas afirmaciones parecen ser correctas, al menos en la medida en que la pregunta por el posible sentido (o sinsentido) de las proposiciones —pregunta que debe ser aclarada mediante el análisis lingüístico— fue conectada con la pregunta gnoseológica por la posible verdad (validez, objetividad) de los juicios. Pero, además, incluso la respuesta a la pregunta por el posible valor

¹ Vid. la introducción a mi libro *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* («Archiv f. Begriffsgeschichte», t. 8, Bonn, 1963).

de verdad de los juicios, en la medida en que depende de las condiciones aprióricas y empíricas del conocimiento, se ha convertido en tema de las investigaciones del análisis lingüístico. Esto no sólo es válido cuando comprobamos la consistencia lógica de las teorías utilizando *lenguajes* teóricos formalizados; también es válido cuando consideramos el problema de la base empírica del conocimiento como problema de un convenio (apoyado en un acuerdo argumentativo) sobre la validez de las *proposiciones* observacionales como *proposiciones* básicas. Es más, incluso la certeza de las representaciones sintéticas *a priori*, tal como se ofrece en los axiomas de la geometría euclídea, en sentido kantiano, o en las llamadas «proposiciones sobre los colores», en sentido husserliano, se considera como presupuesto de la validez de las ciencias empíricas por la moderna teoría de la ciencia —orientada analítico-lingüísticamente— no ya en virtud de su *evidencia para cada conciencia individual* sino, sobre todo, en virtud de su reconocimiento *público* como *paradigma de un juego lingüístico* (en el sentido de Wittgenstein). A mi juicio, el aspecto fundamental de este giro desde la crítica del conocimiento *qua* análisis de la conciencia a la crítica del conocimiento *qua* análisis del lenguaje, se apoya en el siguiente hecho: el problema mismo del *valor de verdad* no se identifica ya con el problema de la *evidencia* o de la *certeza (certitudo)* para una conciencia solitaria, en sentido cartesiano, ni tampoco con el de la *validez objetiva* (y, en esa medida, intersubjetiva) para una «conciencia en general», en sentido kantiano, sino —primariamente— con el problema de una formación *intersubjetiva* del *consenso*, en virtud del *acuerdo lingüístico (argumentativo)*.

En este caso, existiría claramente una continuidad —al menos, parcial— en el planteamiento filosófico de la cuestión entre la teoría del conocimiento moderna y la filosofía del lenguaje del siglo XX, que sustituye a la primera. Formulada en conexión con Kant, esta continuidad consistiría en la *reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento*: el lenguaje constituiría hoy el tema y el medio de la reflexión trascendental, como antes lo fue la conciencia (¡y también, como medio para la reflexión válida, tendría que ser nuevamente tema de la reflexión!)

Aquí surge, pues, la pregunta que quisiera plantear y desarrollar a lo largo de mi exposición: en la filosofía del lenguaje de nuestro siglo, ¿se «reflexiona» realmente sobre el lenguaje como una *condición subjetiva de posibilidad* del conocimiento? ¿hemos supuesto, por tanto, acertadamente que existe una continuidad entre la moderna filosofía del lenguaje y la *filosofía trascendental* clásica? Por ejemplo, en la llamada «filoso-

fía analítica del lenguaje» y en el «estructuralismo», ¿no se describe o explica el lenguaje como un fenómeno objetivo (intramundano), o bien se construye como un «*semantical framework*»?

II

No es fácil en modo alguno dar una respuesta unívoca a estas preguntas. Por una parte, es indiscutible que la llamada «filosofía analítica del lenguaje», en todas sus fases y direcciones (por tanto, desde el *Tractatus logico-philosophicus* del primer Wittgenstein, pasando por la «semántica constructiva» de Tarski y Carnap, hasta el «análisis de los juegos lingüísticos» del último Wittgenstein y la «*ordinary language philosophy*»), ha asumido además la función reflexiva de la crítica del conocimiento, en el conjunto de la filosofía occidental. Sin embargo, a esta consideración se opone el hecho de que la reflexión haya pasado de moda, o que incluso resulte absurda, precisamente en virtud de la sustitución de la filosofía de la conciencia por el análisis lingüístico: mientras que desde Descartes hasta Husserl la reflexión del sujeto cognoscente sobre sí mismo representaba la última instancia de la reflexión metodológica, en la filosofía analítica del lenguaje ya no encontramos una «conciencia intencional» o «sujeto». Términos de esta índole se consideran actualmente como psicologistas.

El primer Wittgenstein ha señalado —en su *Tractatus*, al menos— que aquí se esconde una paradoja: precisamente en esta obra en la que se sustituye explícitamente la teoría del conocimiento por la «crítica del lenguaje», y la lógica del lenguaje es calificada de «trascendental», a la vez se declara imposible la reflexión formulable lingüísticamente sobre la forma lógica del lenguaje. Y lo mismo que se dice de la forma del lenguaje, se dice también del sujeto del lenguaje: «el sujeto no existe» (en el mundo describable). Sujeto y lenguaje constituyen los «límites del mundo». Justamente por eso nada puede decirse sobre ellos. Realmente, desde entonces no se ha dicho nada más en la filosofía analítica sobre el *sujeto trascendental* del lenguaje, es decir, del conocimiento que puede formularse: las funciones *cuasi-trascentales* que Wittgenstein atribuyó en el *Tractatus* a una «lógica del lenguaje» fueron asumidas en el caso de Carnap, tal como exige el principio de la tolerancia, por las reglas de los «*frameworks*» *onto-semánticos* de los posibles lenguajes científicos, reglas que son establecidas convencionalmente; en el último Wittgenstein estas funciones trascendentales deben revelarse, mediante la descripción de los «juegos lin-

güísticos» que están «entretejidos» con «formas de vida» e interpretaciones del mundo, como su «gramática profunda»².

Y no sólo en la filosofía analítica del lenguaje en sentido estricto, sino también en las filosofías del lenguaje y de la cultura procedentes del «estructuralismo» lingüístico de F. de Saussure y de la Escuela de Praga, la *reflexión del sujeto humano* sobre sus «producciones intencionales» (Husserl) parece haber sido reemplazada y superada por la *descripción de los sistemas simbólicos objetivo-anónimos*, mediante los cuales está organizada *a priori* la conducta intencional de los hombres. Ciertamente, se presupone que son hombres quienes «utilizan» o «realizan» los sistemas lingüísticos o culturales, caracterizables estructuralmente. Pero esta *producción* de los sujetos recibe un tratamiento muy semejante al que recibe la *utilización* de lenguajes científicos construidos en la semántica constructiva; la «*parole*» del estructuralismo no se tematiza como condición subjetivo-intersubjetiva de posibilidad de la «*langue*» como sistema, como tampoco la pragmática de los signos se tematiza en la semántica constructiva como condición subjetivo-intersubjetiva de posibilidad de un lenguaje científico construido; las producciones de los sujetos se tematizan únicamente como objeto de las ciencias empíricas³. Con otras palabras (todavía) no existe ninguna *pragmática trascendental* de los actos de habla y de los actos de comprensión, como condiciones subjetivo-intersubjetivas de posibilidad de la comunicación y, por tanto, también del lenguaje⁴.

Ahora bien, es innegable que en el objetivismo lingüístico moderno cobra preponderancia científica un fenómeno: de igual modo que el último Wittgenstein mediante sus «juegos lingüísticos», que son a la vez «formas de vida» o «instituciones», el «estructuralismo» —como filosofía del lenguaje y de la cultura— demuestra también básicamente que «uno solo y sólo una vez» no puede seguir una regla; que un individuo solo no

² Vid. K. O. APPEL, «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"» (*Philos. Jb.*, 72 (1965), pp. 239-89) (*supra*, pp. 27 ss.); también «Wittgenstein und Heidegger», en *Philos. Jb.*, 75 (1967), pp. 56-94 (vol. I, pp. 217 ss.).

³ Vid. K. O. APPEL, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus», en R. BUNSTER y otros (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, t. I, Tübinga, 1970, pp. 105-144 (*supra*, pp. 169 ss.).

⁴ No obstante, *vid.* J. HABERMAS, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. HABERMAS/N. LÜHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, 1971. - También K. O. APPEL, «N. Chomsky und die Philosophie der Gegenwart», en *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache*, Mannheim, 1972 (*supra*, pp. 251 ss.).

puede pensar «algo como algo» partiendo de sus propias producciones de conciencia. En realidad, un filósofo que haya pasado por el moderno análisis del lenguaje difícilmente mantendrá con Descartes (e incluso con Husserl) que se pueda reflexionar desde un lugar situado fuera de los vínculos lingüísticos (o de un sistema cultural entretelado con el lenguaje), utilizando una autorreflexión radical como la entiende el *solipsismo metódico*. Ignorando las reglas del juego de la comunicación, es imposible, por ejemplo, plantear preguntas como la siguiente: ¿está, en último término, cuanto puedo pensar *meramente* en mi conciencia? (Es decir, ¿no existe tal vez ningún «mundo externo» y, por tanto, tampoco ningún interlocutor en la comunicación?) Hoy en día mostraríamos sin dificultad al pensador solitario, que se crea obligado a mantener el *solipsismo metódico*, que ya presupone un *juego lingüístico público* incluso con los argumentos que para él mismo deben tener validez; por ejemplo, en el caso de la expresión «meramente en la conciencia», el juego lingüístico presupuesto hace depender el sentido del argumento del hecho de que *no todo* lo pensable esté meramente en la conciencia. Si todo estuviera meramente en la conciencia, entonces el giro «meramente en la conciencia» —que se presupone para establecer lo fundamental de la duda radical— perdería su sentido previamente presupuesto³.

La consecuencia de tales consideraciones parece ser la absoluta imposibilidad de justificar o criticar *reflexivamente* las producciones intencionales. Evidentemente, reflexionando sobre las «producciones intencionales de una conciencia pura», no podemos retroceder —por así decirlo— más allá del lenguaje, como todavía quería Husserl; la capacidad para pensar misma depende *a priori* de la «forma interna» o la «gramática profunda» del lenguaje, cuyo uso está «entretelado» (Wittgenstein) con las reglas del obrar con sentido y con las reglas de la comprensión del mundo, incluida la autocomprensión. Por tanto, parece que los análisis estructurales objetivos de los juegos lingüísticos o de los sistemas simbólicos y del comportamiento —más amplios— deban ocupar el lugar de la autocomprensión reflexiva y de la comprensión del otro por analogía. Dicho con más precisión: según parece, el lugar de la autorreflexión de la filosofía tradicional de la conciencia es ocupado por infinitas jerarquías de metalenguajes o metateorías, mediante las cuales podemos analizar objetivamente lenguajes o teorías lingüísticamente condicionadas. Ahora bien, puesto que tal construcción

³ Vid. K. O. Apel, «Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik», en *Information und Kommunikation* (ed. por S. Moser, Munich-Viena, 1968), pp. 163-71.

de jerarquías excluye *a priori* la autorreflexividad, evidentemente las condiciones *trascendentales* de posibilidad y validez de tal análisis objetivo se descartan, por principio, en cualquier enunciado científico-filosófico, como el primer Wittgenstein indicó en el *Tractatus*. Pero si así fuera, ¿cómo puede entonces el tratamiento del lenguaje cumplir a la vez la tarea de reflexionar críticamente sobre las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento (por ejemplo, también del conocimiento de los sistemas simbólicos lingüísticos)? ¿No se efectúa precisamente tal reflexión crítica incluso mediante la mencionada crítica a la duda cartesiana, en la línea de Wittgenstein? A través del análisis crítico del juego lingüístico, realizado con ayuda de la expresión «meramente en la conciencia», alcanzamos, sin duda, un conocimiento que —en la medida en que comprendemos su sentido— puede ser apreciado en cada lenguaje, puesto que está relacionado con las condiciones *necesariamente universales* del discurso que versa, por ejemplo, sobre la «conciencia en relación con la realidad» del «mundo exterior». Así pues, parece que podemos saber algo sobre las condiciones de posibilidad del discurso con sentido en cuanto tal, y no sólo sobre la estructura de determinados sistemas lingüísticos (empíricos o contruidos). También sabemos bien que los sistemas lingüísticos analizables *objetivamente* pueden ser idénticos al lenguaje presupuesto para su análisis y utilizado *subjetivamente*; porque en el análisis lingüístico podemos —e incluso tenemos que— considerar el sentido lingüístico subjetivo del hablante competente como instancia *objetiva* de verificación o de falsación; y porque la *construcción* de los sistemas sintáctico-semánticos artificiales —en el caso de que resulte acertada una *interpretación* realizada con ayuda del lenguaje «natural» presupuesto en la construcción— puede considerarse como *reconstrucción* parcial de este último. Por tanto, tenemos que poder remitir el análisis objetivo del lenguaje y la construcción del mismo a sus condiciones trascendentales, presuntamente infalibles. Y, por otra parte, ¿es imposible concebir como *hecho por nosotros* el lenguaje objetivamente analizable, con el que siempre estamos ya vinculados y, a la vez, *reconstruirlo* en aras de la precisión científica, por ejemplo?

Podríamos pensar que las dificultades mencionadas descansan únicamente en el hecho de que se establezca una diferencia absoluta entre el lenguaje como *objeto* del conocimiento y el lenguaje como condición *subjetiva* del mismo. Sin embargo, es posible concebir con Hegel el lenguaje efectivo, en tanto que sistema, como «espíritu objetivo», como la alienada subjetividad de las intenciones con sentido que, precisamente por ello, es también reconstruible; mientras que, con Marx, podemos se-

ñalar que «el «espíritu»... lleva en sí mismo desde el comienzo la maldición de estar «lastrado» por la materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, sonidos; en una palabra, bajo la forma de lenguaje», de modo que el «lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real que existe también para los demás hombres y que, por tanto, existe también para mí»⁶. También W. v. Humboldt subraya que el lenguaje es «una construcción, a la vez, subjetiva y objetiva»: «oponiéndose a lo cognoscible como subjetivo, se enfrenta al hombre como objetivo»⁷, «porque, en general, es una ley de la existencia del hombre en el mundo el hecho de que sea incapaz de sacar hacia fuera algo desde sí mismo que no se convierta en una masa reactiva frente a él y condicionante de su acción ulterior...»⁸.

Sin embargo, y como nadie ignora, estamos tratando con formulaciones *dialécticas*, que no pueden ser justificadas en modo alguno como formulaciones dotadas de sentido si aceptamos los supuestos de la moderna filosofía *analítica*. Para la moderna filosofía *analítica*, el hombre —o la sociedad— es también un objeto de la observación empírica y de la construcción teórica (descriptiva o explicativa) aplicada desde fuera. La sociedad no es aquí, a la vez, un sujeto en estado de «alienación», que sigue reglas y en cuyo seguimiento —como siempre inconsciente— tuviéramos que reconocer las condiciones de posibilidad de toda construcción teórica. Pero si tomamos en serio las consideraciones *dialécticas* sobre el lenguaje como paradigma de la *identidad entre sujeto y objeto* en el ámbito de las ciencias humanas, es entonces cuando se plantea adecuadamente la cuestión de la relación entre lenguaje y reflexión.

Quien quiera conocer, tiene que creerse —como sujeto del conocimiento— capaz de verdad; lo cual significa, a la vez, que tiene que presuponerse como instancia crítica de la reflexión sobre la validez. A mi juicio, no debemos renunciar a esta emancipación del sujeto pensante lograda por la gnoseología de la época moderna. Ahora bien, si el error de la teoría moderna del conocimiento consiste en creer que un sujeto pensante solitario sería capaz de reflexionar por sí mismo, situándose al margen de la vinculación con el lenguaje, entonces surge el siguiente problema: *¿cómo puede efectuarse en el ámbito de un lenguaje público la reflexión sobre la pretensión universal de validez del pensamiento y del conocimiento subjetivos?*

⁶ Cfr. K. MARX, *Die Deutsche Ideologie* (en *Frühschriften*, ed. por S. Landshut, Stuttgart, 1953), pp. 356 ss.

⁷ W. v. HUMBOLDT, *Über das vergleichende Sprachstudium*, § 20.

⁸ W. v. HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...* (*Ges. Schr.*, vol. 7, pp. 250 s.).

Considero que la filosofía *analítica del lenguaje* de nuestro siglo no ha dado respuesta satisfactoria alguna a esta cuestión. Por el contrario, podríamos tener la impresión de que intenta, incluso, desacreditarla como carente de sentido.

Una razón para esta actitud radicaría en la *idea* lógica *rectora del lenguaje-cálculo*, que debe eliminar *a priori* toda posible contradicción del pensamiento mediante sus reglas semánticas. Esta idea rectora condujo a Russell a la prohibición de toda *autorreferencialidad* del lenguaje —incluso indirecta— en la llamada «teoría de los tipos» que, ciertamente, como teoría sobre todas las proposiciones con sentido, cae en contradicción consigo misma⁹. Precisamente, esta autocontradicción de la filosofía del lenguaje, que considera imposibles las proposiciones sobre todas las proposiciones y, por tanto, las proposiciones acerca de la forma lógica del lenguaje, se convierte en el *Tractatus* del primer Wittgenstein en la *paradoja fundamental del profundo sinsentido de toda filosofía*; la filosofía se ve obligada a hablar de aquello sobre lo que es imposible hablar: sobre la forma lógica del lenguaje y del mundo, que el lenguaje tiene que describir. Me parece que la solución de esta paradoja, propuesta por B. Russell y elaborada en la semántica constructiva de Tarski y Carnap (es decir, la distinción entre lenguaje-objeto, metalenguaje, metametalenguaje, etc.), únicamente ejemplifica, pero no refuta, la doctrina paradójica del *Tractatus*, según la cual la posibilidad de la filosofía como discurso con sentido depende de un factor: que sea posible reflexionar sobre el lenguaje en el mismo lenguaje. Es decir, que la jerarquía de metalenguajes de la semántica lógica convierte a los filósofos en «constructores de lenguajes», que no pueden *reflexionar* nunca legítimamente —sino sólo ilegítimamente— sobre el lenguaje *actualiter* comprendido y presupuesto para introducir e interpretar los lenguajes-cálculo; por ejemplo, en las introducciones de sus obras realizadas en lenguaje ordinario.

Si reflexionamos sobre el hecho de que es imposible la «comunicación» humana mediante el lenguaje-cálculo, resulta evidente que la *idea del lenguaje-cálculo* es incompatible con la *autorreflexión del lenguaje*. Dicho con mayor precisión: es perfectamente posible intercambiar puras «informaciones» sobre «estados de cosas» mediante el lenguaje-cálculo, sin *expresar a la vez la actitud subjetiva*; sin embargo, con ello suponemos que nos hemos puesto de acuerdo mediante el «lenguaje ordinario» (que puede ser ya incluso un lenguaje científico) en las reglas características del lenguaje-cálculo y en su aplicación a estados de cosas experienciables. Precisamente, el hecho de

⁹ Cfr. Max BLACK, *Language and Philosophy*, Ithaca (N. Y.), 1949, p. 14.

anticipar por completo el *acuerdo previo* sobre el uso del lenguaje y, por tanto, el hecho de anticipar totalmente cualquier actitud reflexiva ante el lenguaje, garantiza al lenguaje-cálculo que en él no puede presentarse ningún malentendido. Por otro lado, sólo puede ponerse en funcionamiento una reflexión sobre el lenguaje allí donde no hayan sido separados todavía el uso del lenguaje del individuo participante en el mismo y el acuerdo intersubjetivo sobre el uso del lenguaje; allí donde —por el contrario— usemos el lenguaje de modo que, a la vez, logremos también con ello un acuerdo sobre el *uso*.

A partir de estas reflexiones, podríamos suponer que en la «semiótica» de Charles Morris¹⁰ o en el análisis de los «juegos lingüísticos» del segundo Wittgenstein¹¹, en los que se tematiza la dimensión «pragmática» del *uso* del lenguaje, recibe también solución el problema de la reflexión sobre el lenguaje mediante el lenguaje. Sin embargo, esta esperanza queda frustrada. Es innegable, sin duda, que nuestra *reflexión* sobre el lenguaje, entendido como condición de posibilidad de la precomprensión del mundo, es impulsada *efectivamente* por Morris y más todavía por el último Wittgenstein; sin embargo, precisamente la pregunta sobre cómo sea esto posible queda sin responder.

En el caso de Morris, y como ya hemos aclarado, esta cuestión se encuentra relacionada con el hecho de que Morris no conciba el uso del lenguaje como un acontecimiento intencional que se comprende y es comprensible, sino como una *conducta de estímulo-respuesta*, descriptible de un modo puramente objetivo. También en el caso del último Wittgenstein, muchos intérpretes han pretendido constatar una reducción behaviorista de la comprensión del sentido a la descripción del uso fáctico de los signos. Por el contrario, yo considero que el aspecto fundamental de Wittgenstein consiste en lo siguiente: sin duda, sólo podemos responder a la pregunta filosófica por la esencia de la «comprensión del sentido» describiendo los juegos lingüísticos pero, a la vez, hemos de presuponer que todo comportamiento humano tiene que ser *comprendido* mediante la *participación* —a ser posible, internalizada y distanciada reflexivamente— en el correspondiente juego lingüístico.

¹⁰ Vid. K. O. APPEL, en *Philos. Rundschau*, 1959, pp. 161-84 (vol. I, pp. 133 ss.).

¹¹ Vid. K. O. APPEL, «Die Entfaltung...», *op. cit.* (vid. nota 2); también «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», en *Zeitschr. f. Theologie und Kirche*, 63, (1966), pp. 49-87; «Wittgenstein und Heidegger», en *Philos. Jb.*, 75 (1967), pp. 56-94; y «Heideggers Radikalisierung der Hermeneutik und die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache», en O. LORTZ y W. STROTZ (eds.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Friburgo, 1968, pp. 86-152 (vol. I, pp. 265 ss.).

Como P. Winch ha mostrado, prescindiendo de tal participación es imposible distinguir si los hombres *se* rigen por una regla; es decir, si actúan con sentido; por ejemplo, si hablan¹².

Con todo ello, sin embargo, no hemos respondido en modo alguno a la pregunta «cómo es posible reflexionar sobre el lenguaje mediante el lenguaje?»; por el contrario, si seguimos una interpretación de Wittgenstein muy natural, la cuestión quedará nuevamente bloqueada por una solución paradójica.

El tratamiento wittgensteiniano de los juegos lingüísticos (como límites fácticos *a priori* del posible sentido, sólo descriptibles) sugiere, en efecto, que las «relaciones internas» entre el uso del lenguaje, la praxis del comportamiento y la comprensión del mundo constituyen, en cierto modo, «formas de vida» monádicamente cerradas. La interpretación de P. Winch acentúa especialmente este aspecto pluralista y relativista de la concepción de los juegos lingüísticos. Ahora bien, dado que —según Winch— la posibilidad misma de identificar objetos en el mundo está determinada *a priori* por juegos lingüísticos institucionalizados, es imposible comprender cómo los diversos juegos lingüísticos —y ello significa a la vez las diversas «formas de vida» humanas— pueden dialogar acerca de una y la misma cosa¹³.

En el «operacionalismo» semántico de P. W. Bridgman se presenta un caso especial de esta aporía. Según Bridgman, tenemos que distinguir —en rigor— tantos significados diversos de cada concepto científico cuantas operaciones experimentales existan para explicitar los significados. Ahora bien, si pudiéramos *reducir* realmente la comprensión conceptual a la comprensión operacional correspondiente, resultaría imposible explicar, incluso en el caso de conceptos fisicalistas tales como «longitud» o «peso», cómo pueden referirse a una y la misma cosa los diversos juegos lingüísticos, «entretnejidos» con diversas operaciones de medida. Pero, ¿no deberíamos poder caracterizar, al menos, lo *real* identificable defécticamente y sus propiedades, de tal modo que tuviéramos que referirnos a ello en los diversos juegos lingüísticos; es decir, en los juegos lingüísticos «entretnejidos» con las diversas operaciones? Ello significaría, sin embargo, que no sólo la identificación de objetos en el mundo está condicionada *a priori* por los horizontes de los juegos lingüísticos, sino que también —a la inversa— la formación y superación de los horizontes de los juegos lingüísticos puede

¹² Sigo aquí la interpretación que P. Winch hace de Wittgenstein en *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, 1965⁴.

¹³ *Vid.* al respecto mi crítica a Wittgenstein y P. Winch en los trabajos citados en la nota 11.

tener su punto de partida en la identificación y determinación predicativa de los objetos reales. Pero sólo es posible pensar tal rectificación mutua entre el horizonte del juego lingüístico y el conocimiento «fisiognómico»¹⁴, si la *reflexión* sobre el uso del lenguaje va unida ya siempre a todo uso del lenguaje. No sólo podemos comprender la formación de los *conceptos* y –todavía más– de las *teorías*, partiendo de las actividades experimentales correspondientes, sino que tenemos que comprenderla también desde la reflexión que se distancia de todas las actividades determinadas. Esta reflexión tiene que acompañar ya siempre a la interacción interpersonal en los juegos lingüísticos, entendidos como formas sociales de vida, y posibilitar, por principio, que las más diversas formas de vida socio-culturales, en tanto que juegos lingüísticos, puedan comunicarse.

Todavía se presenta con mayor claridad la necesidad de la reflexión lingüística cuando formulamos la siguiente pregunta: ¿cómo puede el filósofo –que, según Winch, se identifica con el científico social– comprender diversos juegos lingüísticos o formas de vida y compararlos tomando como punto de referencia su comprensión del mundo? Esto presupone claramente que los juegos lingüísticos individuales, a los que nos adaptamos mediante la socialización, llevan implícita la posibilidad de autotranscenderse por medio de la autorreflexión, y que tal autotranscendimiento puede ser provocado por la comunicación entre los distintos juegos lingüísticos o formas de vida hasta llegar a la reflexión lingüística filosófica y a la crítica de la sociedad. En efecto, desde el nivel reflexivo del juego lingüístico filosófico tendremos que identificar finalmente como lo real precisamente aquello a lo que podemos y tenemos que referirnos en los distintos juegos lingüísticos, sin que pueda ser interpretado suficientemente en un número finito de ellos. Por último, en esta provocación a la autorreflexión crítica de los juegos lingüísticos desempeñará un papel el hecho de que pueda haber contradicciones *de facto* entre el uso del lenguaje, la praxis del comportamiento y la comprensión del mundo que, según Wittgenstein, no obstante, se encuentran «entretejidos» entre sí en una relación interna, y que podamos encontrar estas contradicciones bajo las condiciones de cualquiera de las formas de vida realizadas hasta ahora en la historia social.

En suma: a mi juicio, el modelo de un pluralismo de juegos lingüísticos cuasi-autosuficientes, entendidos como formas de vida, no puede constituir un fundamento suficiente ni para las

¹⁴ Vid. K. O. APEL, «Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie», en G. FUNK (ed.) *Konkrete Vernunft*, Festschr. f. E. Rothacker, Bonn, 1958, pp. 61-78.

ciencias hermenéuticas del espíritu, que intentan comprender la continuidad histórica del diálogo humano sobre el mundo (también, y justamente, de la discusión), ni para la crítica de las ideologías orientada por las ciencias sociales, que parte de las divergencias en los juegos humanos del lenguaje para criticar la autoalienación real de los hombres. Pero todavía le resulta más difícil a la *filosofía* del lenguaje mostrarse como posible y válida —aunque sólo se tratara de la crítica terapéutica del lenguaje wittgensteiniana— si suponemos que no hace nada más que describir desde fuera, como hechos empíricos, los juegos lingüísticos situados a su alcance.

III

A la vista de estos problemas, creo que nos ayuda a proseguir, sobre todo, la perspectiva de una *filosofía hermenéutica del lenguaje*, tal como —por ejemplo— ha sido desarrollada por H.-G. Gadamer y Joh. Lohmann, siguiendo a Heidegger. A continuación, esbozaré mi propia versión del enfoque, incluyendo también ideas de J. Habermas¹⁵.

Nuestro punto de partida —y en ello radica una esencial oposición con respecto a la *filosofía analítica del lenguaje*— sería el siguiente: ya en la primaria apertura lingüística del mundo se pone de manifiesto la relación intersubjetiva de comunicación entre los hombres y, mediada por ella, una relación reflexiva implícita de los hombres consigo mismos. Con otras palabras: si los hombres no se aproximan ya siempre al mundo aportando, junto con el lenguaje, una autocomprensión, sería imposible que «algo» se les presentara «como algo»¹⁶. La «síntesis hermenéutica» que se consuma en la constitución de algo como algo y que subyace a la síntesis de la predicación, debe conseguir para el ente una «significatividad», que tiene su condición de posibilidad en la relación reflexiva, efectivamente existente, del humano ser-en-el-mundo con sus posibilidades. Es evidente que este supuesto fundamental de la «hermenéutica del ser-ahí» heideggeriana ha de poder verificarse, hermenéutico-lingüísticamente si nos percatamos de que tenemos que ser capaces de concebir la estructura semántica de cualquier lenguaje desarrollado históricamente como un precipitado de la experiencia pragmática de la significatividad. En efecto, el lingüista P. Zinsli, por ejemplo, ha mostrado gráficamente

¹⁵ Cfr. especialmente J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, pp. 220 ss.

¹⁶ *Ibid.* K. O. APPEL, «Wittgenstein und Heidegger», *op. cit.* (vid. nota 11).

te que en las estructuras del campo semántico de los dialectos rurales de los Alpes no sólo se manifiesta una comprensión del mundo diferente, sino también una autocomprensión de los hombres distinta de la que se expresa en las estructuras comparables del campo lingüístico de los alpinistas¹⁷. Radicalizando filosóficamente estas afirmaciones, establecemos la siguiente tesis: la unidad de la conciencia del objeto y de la *autoconciencia* que debemos presuponer, según Kant, como condición de posibilidad de la experiencia, también subyace a la posibilidad de la apertura lingüística del mundo. No se trata simplemente de atribuir a objetos presentes (*vorhanden*) propiedades o relaciones presentes (*vorhanden*) como predicados, sino que en el descubrimiento de algo *como* algo se expresa el «ser-en-el-mundo» del hombre como comprensión del mundo y de *sí mismo*. Ciertamente, para esta articulación lingüística originaria del mundo no podemos adoptar como *condición subjetiva de posibilidad y validez* una «conciencia pura» en el sentido kantiano o husserliano: tal conciencia no podría obtener del mundo «significatividad» alguna. La teoría wittgensteiniana de los juegos lingüísticos, que concede en cierto modo un valor *pragmático-trascendental* al «entretrejimiento» entre trabajo, interacción y comunicación, se ajusta mucho más al enfoque *hermenéutico-lingüístico* en este punto. Sin embargo, el desarrollo histórico de esa conexión cuasi-trascendental, que cada niño repite en forma abreviada a través del proceso de socialización, no es para la filosofía hermenéutica del lenguaje —como claramente lo es para Wittgenstein— un «adiestramiento» en el que sólo se ejercita el dominio de una «técnica»¹⁸. Por el contrario, junto con el aprendizaje comunicativo del lenguaje, el hombre adquiere una conciencia —como siempre, no explícita— de lo que significa regirse por una regla; es decir, el hombre no sólo se ejercita fácticamente en una determinada forma de vida, sino que logra una *efectiva* relación reflexiva con respecto a la forma de vida en cuanto tal. Por ejemplo, aprendiendo un lenguaje, aprende también a comprender el uso del lenguaje en general, lo cual le capacita por principio para aprender lenguajes extranjeros, para traducir de un lenguaje a otro; es decir, para comprender formas de vida ajenas.

Considero que J. Lohmann, en su obra *Philosophie und Sprachwissenschaft*¹⁹, ha expresado conceptualmente la quinta-

¹⁷ Vid. P. ZINSLI, *Grund und Grad. Der Formaufbau der Bergwelt in den Sprachbegriffen der schweizerdeutschen Alpenmundarten*, Berna, 1946.

¹⁸ En esta crítica a Wittgenstein coinciden P. Winch (vid. nota 12), J. Habermas (vid. nota 15) y W. SCHULZ, *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*, Pfullingen, 1967, pp. 71 ss.

¹⁹ J. LOHMANN, *Philosophie und Sprache*, Berlin, 1965.

esencia del enfoque —antes citado— de una filosofía hermenéutica del lenguaje, al concebir la «conciencia» de los sujetos humanos como producto de la milenaria intercomunicación humana, que provoca la reflexión. Ciertamente, el «desarrollo de la conciencia como lenguaje»¹⁹ tendría que ser hoy todavía reconstruido detalladamente por una filología filosófica o por una lingüística, como ya exigieron Vico y Herder. Llevando a cabo tal reconstrucción, comprobaremos que *la reflexión se ha fortalecido* —sólo mediante el lenguaje— en la *relación* del hombre con el lenguaje durante la llamada fase «analítica» del desarrollo lingüístico, por ejemplo, «destruyendo los vínculos» (W. v. Humboldt) que construyó el lenguaje para comprender el mundo en su fase «sintética», multiforme. A. Gehlen ha profundizado en esta aportación lingüística a la relación entre lenguaje y reflexión, procedente de Humboldt y —con anterioridad— de los hermanos Schlegel, con la noción de «descarga» (liberación del inmediato entorno mundano a través de la estructura lingüística y liberación, nuevamente, de la estructura lingüística para dirigirse otra vez a la realidad)^{20a}.

IV

Sin embargo, la *reflexión explícita sobre el lenguaje mediante el lenguaje* se comprueba por vez primera en el nacimiento de la filosofía, inseparable del nacimiento de las «ciencias del discurso» (Gramática, Retórica y Lógica). Por tanto, y considerada con más precisión, la pregunta que hemos planteado acerca de la posibilidad de reflexionar sobre el lenguaje mediante el lenguaje coincide, desde el comienzo, con la *pregunta por la posibilidad de la filosofía*; y el *Tractatus* de Wittgenstein confirma esta conexión poniendo paradójicamente en cuestión ambas posibilidades. Pero, a mi juicio, la imperiosa necesidad de resolver la paradoja de la reflexión del *Tractatus* para legitimar el juego lingüístico de la filosofía, revela también los límites del enfoque *hermenéutico-lingüístico*.

Con J. Lohmann, podríamos concebir la reflexión lingüística de la filosofía como resultado de un fortalecimiento continuado de la reflexión lingüística «efectiva», que, desde un comienzo, actúa en el uso comunicativo del lenguaje mismo; y, sin duda, debemos entender la reflexión filosófica hermenéutica-

¹⁹ J. LOHMANN, *Philosophie und Sprache*, Berlin, 1965.

²⁰ Así reza el título de una exposición programática de J. LOHMANN en *Freiburger Dies Universitatis*, vol. 11, 1963, pp. 1-16.

^{20a} Cf. A. GEHLEN, *Der Mensch*, 2.ª ed., 1941, § 40: «Höhere Sprachentwicklung».

mente en su historicidad desde la continuidad del diálogo humano. Sin embargo, mediante una valoración histórico-hermenéutica semejante, no hemos captado —a mi juicio— el carácter propio de la pretensión de validez de la reflexión filosófica. Ya Th. Litt²¹ ha señalado que la filosofía, aunque vinculada al uso de un lenguaje desarrollado históricamente, puede tematizar universalmente en cada lenguaje la historicidad, la individualidad; en suma, la relatividad del pensamiento ligado al lenguaje. Esta peculiaridad indica realmente que la filosofía ha alcanzado un nivel de reflexión lingüística que no puede ser justipreciado en una filosofía *hermenéutica* (en el sentido de Heidegger, Gadamer y Lohmann).

Si examinamos la *pretensión universal de validez* de la *reflexión filosófica*, lograda en Grecia por vez primera —pretensión que debemos mantener para llevar a término estas (nuestras) consideraciones— no nos extrañará que los filósofos entendieran en un primer momento, y en propuestas continuamente renovadas, esta irrupción del pensamiento como liberación del pensamiento puro y solitario frente a las cadenas del lenguaje. A la unilateralidad de *esta* absolutización del «nous» o, posteriormente, de la «conciencia», corresponde la moderna unilateralidad de la absolutización del lenguaje como límite de mi mundo, sobre el que ya es imposible reflexionar, como señaló Wittgenstein. Sin embargo, es bien sabido que el moderno descubrimiento del lenguaje como condición de posibilidad del conocimiento mismo, representa un nuevo nivel en la *reflexión sobre el lenguaje*, lograda por vez primera en la Antigüedad.

Así pues, cuando la filosofía actual pretende ocupar conscientemente su nivel efectivo de reflexión y, con ello, asegurar de nuevo críticamente en las condiciones del momento presente su propio método y su propia pretensión de validez —aseguración que fue exigida por Descartes, Hegel y Husserl— se encuentra enfrentada a la apremiante pregunta: ¿qué juego lingüístico pone a la filosofía en condiciones, no sólo de reflexionar sobre la relación entre lenguaje y mundo sino, además, de reflexionar con ayuda del lenguaje sobre la relación entre lenguaje y mundo?

Esta pregunta —o bien su respuesta— no implica ningún *regressus ad infinitum*, como hoy parece admitirse generalmente en la filosofía *analítica*. Porque, en tanto que *reflexión sobre el supremo grado de universalidad* del sentido pensable, que podemos alcanzar reflexionando con ayuda del lenguaje, no se identifica con una reflexión psicológica —repetible a discreción— sobre el acto privado de pensar. Por el contrario, consti-

²¹ Vid. Th. Litt, *Mensch und Welt*, Munich, 1948.

tuye una consideración (*Besinnung*), definitiva por su forma, que el pensamiento ligado al lenguaje realiza sobre sí mismo como condición de posibilidad de su pretensión de validez. En tanto que *consideración* (*Besinnung*) trascendental, esta reflexión constituye —a mi juicio— la posible autofundamentación de la filosofía (y sólo de la filosofía) y, como tal, no podemos confundirla con una fundamentación lograda mediante deducción. Una fundamentación semejante nos conduciría, en efecto, a un *regressus ad infinitum*, como han mostrado recientemente K. Popper y H. Albert²².

A continuación, aclararé brevemente la diferencia que existe entre la *reflexión trascendental* que defiendo y el tipo de *fundamentación última* rechazado por Popper.

K. Popper parte acertadamente de la imposibilidad de lograr una autofundamentación deductiva de su propia posición; es decir, del «racionalismo crítico». Desde este punto de partida extrae la siguiente conclusión: si el racionalista *crítico* quiere distinguirse del racionalismo dogmático, tiene que reconocer, por principio, que la posición de su adversario (por ejemplo, la de un oscurantista que no reconozca las reglas de juego de la discusión crítica) ostenta los mismos derechos que su propia posición. Según Popper, el racionalista crítico, reflexionando radicalmente sobre las condiciones de posibilidad de su propia posición, llega a percatarse de que tiene que elegirla mediante una «decisión moral», «irracional», ante la alternativa entre el racionalismo crítico y el oscurantismo²³. Para la elección que, según Popper, constituye un «acto de fe», pueden alegarse ciertamente importantes razones, que consisten, sobre todo, en ponderar las consecuencias prácticas. Pero esto —a juicio de Popper— no altera en nada el descubrimiento de que sólo la elección irracional del individuo puede conferir a la posición del racionalismo crítico la primacía básica sobre el oscurantismo; porque «ningún argumento racional tendrá una influencia racional sobre un hombre que no quiera adoptar una actitud racional»²⁴.

Esta argumentación popperiana, tras la que posiblemente se esconda también el *pathos* de un existencialismo ético-religioso, me parece que lleva implícito todavía un residuo de aquel *solipsismo metódico*, que podemos refutar reflexionando radicalmente sobre las condiciones lingüísticas de posibilidad de todo pensamiento y decisión.

²² Vid. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga, 1968.

²³ Cfr. K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, Londres, 1945, vol. II, pp. 231 ss.

²⁴ *Ibid.*

Es innegable que la ciencia no puede evitar a cada individuo la decisión sobre si el ser es mejor que el no ser o si la razón es mejor que la irracionalidad. En este sentido, no podemos impedir realmente el suicidio del escéptico existencial argumentando racionalmente, como tampoco podemos evitar que el oscurantista decidido rechace las reglas de juego del discurso racional. Dicho de un modo positivo: como ya mostró Ch. S. Peirce²⁵, el funcionamiento de las reglas lógicas del juego de una «comunidad de científicos» presupone ya, realmente, un *compromiso ético* por parte de los miembros de tal comunidad.

Pero reconocer que es ineludible una decisión ético-existencial no implica que la decisión a favor del racionalismo crítico constituya una «decisión irracional», efectuada frente a alternativas básicamente equivalentes. Porque no sólo es cierto que el funcionamiento de las reglas de juego del racionalismo crítico presupone ya una decisión ética de los individuos; también es cierto, a la inversa, que la decisión ética ante una alternativa, para ser *comprensible* como tal, presupone ya las reglas de juego de una comunidad de comunicación, sugeridas por el racionalismo crítico. Si ocurriera de otro modo, una *decisión* semejante constituiría un acto prelingüístico que no presupondría ya las reglas de juego intersubjetivas de la comprensión; por tanto, Popper no podría introducirla en una *discusión reflexiva* sobre las posibilidades de la decisión. Puesto que Popper introduce la decisión en la *discusión*, está suponiendo que constituye un acto de la razón, que puede confirmarse o desmentirse a sí mismo en la elección. Me parece que quien no se percate de ello y parta del presupuesto tácito de que, como individuo, puede situarse para decidir más acá de las alternativas que están en cuestión, todavía permanece preso en el *πρότοϋ ψεύδους* del *solipsismo metódico*. Enlazando con una observación del último Wittgenstein, que expresa la *contribución de la reflexión lingüística radical* a nuestro tema, podemos decir también que «uno solo y sólo una vez» ante una alternativa no puede decidirse, optar, y realizar acciones semejantes. Incluso los actos de decisión existenciales, en tanto que *dotados de sentido*, son actos *ejecutados según reglas*, que presuponen por principio —aunque no fácticamente— la posibilidad de un enjuiciamiento público en el marco de un juego lingüístico.

De cuanto venimos diciendo se deduce que no sólo la decisión exigida por Popper a favor de la «comunidad crítica de comunicación» presupone ya esta comunidad como condición

²⁵ Cfr. Ch. S. Peirce, *Collected Papers* (ed. Ch. Hartshorne y P. Weiss), vol. V, §§ 354 ss. Cfr. mi introducción a Ch. S. Peirce, *Schriften I* (Frankfurt, 1967), pp. 105 ss.

de su posibilidad: también (incluso) la decisión del oscurantista (o del escéptico existencial) contra el «criticist frame» se mueve —mientras tenga *sentido* para quien decide— en el marco del presupuesto que se niega a admitir. En rigor, sólo puede escapar a tal presupuesto mediante el suicidio (o la «idiotez»; literalmente: la privacidad!) Ahora bien, una decisión irracional *semejante*, que no podemos realmente evitar argumentando, ¿debe considerarse como un argumento en el contexto de la pregunta por la posible autofundamentación del racionalismo crítico? A mi juicio, debemos tomarla en serio como posibilidad de abandonar el juego lingüístico de la argumentación, si está en juego la pregunta sobre si la *realización práctica* de la razón sólo puede efectuarse razonando. Efectivamente, al buen argumento tenemos que añadir la buena voluntad. Pero si tratamos de responder a la pregunta por el *fundamento de la validez* del principio racional, creo que es suficiente y definitiva la consideración (*Besinnung*) sobre el *juego lingüístico trascendental* ya siempre presupuesto, consideración que podemos llevar a cabo en cada lenguaje como «autogradación» reflexiva «del lenguaje».

Con otras palabras: quien se decide por el «criticist frame» de la comunicación, en sentido popperiano, no efectúa ninguna «decisión irracional», a favor de una posibilidad de comportamiento, que sólo *pragmáticamente* sería preferible a su alternativa oscurantista; por el contrario, *confirma reflexivamente y ratifica voluntariamente* las reglas del único juego lingüístico que le permite autocomprenderse en la decisión. Esta autoconfirmación del juego lingüístico trascendental, lograda mediante la decisión —relevante teórica y prácticamente— a favor de una comunidad crítica de comunicación, revela que la razón se fundamenta en sí misma y que sólo precisa (sin duda) el compromiso humano para realizarse en el mundo.

EL CONCEPTO HERMENÉUTICO- TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE

I. EL PROBLEMA DE UN CONCEPTO FILOSÓFICO DEL LENGUAJE

¿Qué es el lenguaje? Nunca hubo una conciencia tan clara como en el siglo XX de que la palabra «lenguaje» indica un problema fundamental de la ciencia y de la filosofía, y no meramente un objeto empírico de las ciencias, junto a otros objetos (intramundanos). Con razón se ha dicho que, a pesar de —lo precisamente a causa de?— la confusión babilónica de lenguas existentes en la filosofía contemporánea entre las diversas escuelas y disciplinas, el lenguaje se ha convertido en el interés común (quizá el único) de casi todas las escuelas y disciplinas. A esto se añade que, 150 años después de las propuestas programáticas de W. v. Humboldt y, en parte, en la dirección de sus trabajos, también la lingüística empírica parece abordar ahora, por fin, metódicamente los aspectos filosóficamente relevantes del fenómeno lingüístico: la «sintaxis», «semántica» y «pragmática» de la «comunicación», así como los presupuestos antropológicos de la «competencia lingüística». En conexión con los enfoques metódicos de la nueva lingüística, casi todas las ciencias humanas empiezan a redescubrir los aspectos lingüísticos de su objeto o incluso sus presupuestos metodológicos (así, por ejemplo, la psicología del lenguaje o psicolingüística, la sociología del lenguaje o sociolingüística, la antropología del lenguaje o «metalingüística», la hermenéutica del lenguaje o semántica del texto, etc.).

No obstante, esta diversidad y, a la vez, manifiesta convergencia de las tematizaciones del fenómeno y problema del lenguaje, efectuadas por la filosofía y las ciencias particulares, no facilita sin más la determinación filosófica adecuada de su con-

cepto. Antes bien, ilustra de forma francamente paradigmática una convicción hegeliana (que, comprensiblemente, sólo se tiene en cuenta a disgusto): que la formación filosófica de conceptos, en la era de las ciencias particulares, *no sólo* tiene que basarse en la abstracción metódica realizada por el «entendimiento», que tiene tanto éxito en las ciencias particulares, *sino también* en la superación (¿metódica?) de las abstracciones del entendimiento, constitutivas del objeto, llevada a cabo por la «razón». Cualquier filósofo que como tal —y no como lógico, teórico del lenguaje, semántico, semiótico, teórico de la comunicación, etc.— participe en una sesión de trabajo dedicada a las mencionadas disciplinas, actuales y metódicamente progresivas, que se ocupan de los fundamentos, situándose *entre* la filosofía y las ciencias particulares, se convencerá rápidamente de la penosa necesidad de plantear este problema. El dilema, ante el que dicho filósofo se ve enfrentado, parece adoptar hoy con respecto a la tematización del lenguaje la siguiente forma:

Por una parte, se definen rigurosamente y se convierten en tema de investigación científica aspectos parciales del fenómeno y problema del lenguaje. Así, por ejemplo, en la *semiótica* fundada por Ch. S. Peirce, la función *significa* (*Zeichen-Funktion*) convencional del lenguaje humano —en tanto que función simbólica— a diferencia de las funciones extralingüísticas de los signos o de sus funciones prelingüísticas integradas en el lenguaje, como las funciones de *ícono* e *índice*; o —en el «estructuralismo» lingüístico desde F. de Saussure— el sistema «donológico», «gramatical-sintáctico» o «semántico» de un «lenguaje natural» («*langue*»), frente al «habla» («*parole*», «*speech*») y frente a la «facultad lingüística» («*faculté de langage*»); o —en la «lógica» matemática «del lenguaje» desde R. Carnap— el sistema sintáctico o semántico de signos y reglas de un «lenguaje artificial» (construido), a diferencia de la «pragmática» de la «interpretación» —«metalingüística»— y de la aplicación contextualizada del sistema lingüístico como «lenguaje científico» o como lenguaje tecnológico programado para computadoras; o —en la «gramática generativa transformacional» desde N. Chomsky— la «competencia gramatical» («*syntaxic*») o, eventualmente, también «semántica») del «hablante-oyente ideal» frente a la «performación» del hablante-oyente empírico en el contexto pragmático de una situación (o también en ocasiones, frente a la «competencia comunicativa», condicionada o no lingüísticamente, del «hablante-oyente ideal» en la «situación ideal de habla», que de nuevo tendríamos que distinguir de la «performación»). Frente a estas determinaciones conceptuales bastante precisas y, por tanto, configuradoras de un programa de investigación, la tematización lí-

losófica del lenguaje ocupa una posición difícil. En cuanto reflexión epistemológica, es capaz de mostrar sin duda la unilateralidad de las tematizaciones efectuadas por las ciencias particulares, pero con ello no alcanza todavía un concepto filosófico del lenguaje.

Como consecuencia de esta situación, y en repetidas ocasiones, la filosofía —oponiéndose a la estrechez abstractiva del concepto de «lenguaje», especialmente a la reducción del lenguaje a una función secundaria (instrumental) de designación o comunicación— se ha refugiado en palabras originarias o términos-raíz mítico-metalísicos, o bien en metáforas poéticas: por ejemplo, en el resumen que Hamann hace de la doctrina heraclitiana y cristiana del *logos* en la fórmula «la razón es lenguaje», o en la conjuración de Hölderlin a las experiencias de la conciencia, «puesto que somos un diálogo». En conexión con tal lenguaje, todavía no fijado conceptualmente, Heidegger, por ejemplo, intenta trascender las determinaciones «cónticas» del lenguaje, especialmente las determinaciones pensadas desde las producciones intencionales del sujeto, en la filosofía y la ciencia modernas, hablando del lenguaje como «casa del ser» y «morada del hombre». El precio a pagar por estos intentos de abarcar de un modo sugestivo la totalidad del sentido filosófico profundo del *lenguaje* consiste, no obstante, en un preocupante distanciamiento entre la filosofía y las ciencias que se ocupan del lenguaje. Por ello no se ha logrado configurar ningún concepto filosófico del lenguaje que incite a las ciencias a una reflexión crítica. Pero, ¿no debemos percatarnos por fin de que la filosofía hoy no puede ser sino teoría de la ciencia; es decir, que tiene que ceder la determinación fecunda del concepto de *lenguaje* —como la determinación del concepto de *naturaleza* (inorgánica y orgánica)— a la *construcción teórica* de las ciencias particulares? No obstante, este consejo, de plena actualidad, todavía es menos satisfactorio en el caso del lenguaje que en el de la naturaleza. Ya la ciencia de la naturaleza muestra que la aclaración *lingüística* o la interpretación de los conceptos fundamentales nos conduce nuevamente a la filosofía, de modo que la filosofía, precisamente como teoría de la ciencia, no puede obviamente ceder la tematización del *lenguaje* a las ciencias particulares: como ya antes he señalado, la filosofía se enfrenta hoy con el problema del lenguaje como problemática *fundamental* de la construcción científica de conceptos y teorías y de sus propios enunciados, es decir, de la formulación con sentido e intersubjetivamente válida del conocimiento en cuanto tal. De forma más radical, podríamos decir que la «filosofía primera» ya no es la investigación de la «naturaleza» o de la «esencia» de las «cosas» o del «ente» («ontología»), ni tam-

poco la reflexión sobre las «representaciones» o «conceptos» de la «conciencia» o de la «razón» («teoría del conocimiento»), sino la reflexión sobre el «significado» o el «sentido» de las expresiones lingüísticas («análisis del lenguaje»). A ello se añade que, no sólo la «filosofía primera» en el sentido de la «filosofía teórica», sino también la «filosofía práctica» —por ejemplo, la ética como «metaética»— tiene que estar mediada metódicamente por un análisis filosófico del uso del lenguaje y, en esta medida, por una filosofía del lenguaje.

Esto no significa en modo alguno que la filosofía deba o pueda desconsiderar los resultados de las ciencias empíricas al determinar el concepto de lenguaje; antes bien, significa obviamente que la filosofía tiene que construir un concepto de lenguaje independientemente de las abstracciones metódicas efectuadas por las diversas tematizaciones de las ciencias particulares (incluso oponiéndose a ellas); un concepto que haga comprensibles críticamente todas las tematizaciones metódico-abstractivas del lenguaje hasta ahora existentes, que permita valorar el alcance de los resultados posibilitados por ellas y que, además, asuma la reflexión sobre los propios presupuestos lingüísticos de la filosofía.

Me parece que un posible camino para satisfacer esta pretendida determinación filosófica del concepto de lenguaje consiste en mostrar que el lenguaje es una magnitud *trascendental* en el sentido kantiano; más exactamente: es una condición de posibilidad y validez del acuerdo y del auto-acuerdo y, con ello, a la vez del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido. En esta línea, hablaremos del concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje.

El intento de explicitar el concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje tiene que cumplir, a mi juicio, las siguientes condiciones, que surgen de una transformación consecuente de la filosofía trascendental, realizada desde la filosofía del lenguaje, con el fin de lograr que tal filosofía cumpla la función ya postulada, como teoría de la ciencia y como filosofía práctica:

1.ª) *Destruyendo y reconstruyendo críticamente la historia de la filosofía del lenguaje*, ha de mostrarse en qué medida las determinaciones del lenguaje que parten de la función de *designación* y de *comunicación* no son falsas, sino filosóficamente insuficientes.

2.ª) *Reconstruyendo críticamente la idea de filosofía trascendental*, tenemos que mostrar que ésta puede corregirse decisivamente concretando el concepto de razón mediante el con-

cepto de lenguaje. (El criterio para esta corrección me parece que consiste, por una parte, en que puedan superarse las diferencias sistemáticas entre la *ontología* clásica, la *teoría moderna del conocimiento* o filosofía de la conciencia y la moderna filosofía analítica [lingüística] y, por otra parte, en que se supere la diferencia entre filosofía *teórica* y *práctica*.)

Intentemos a continuación cumplir las condiciones de una explicación del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, siguiendo la secuencia expuesta; o mejor, intentemos mostrar la posibilidad de su cumplimiento.

2. ORIGEN Y DESTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DEL LENGUAJE, PROPIO DEL SENTIDO COMÚN, EN LA FILOSOFÍA TRADICIONAL DEL LENGUAJE

En el término-raíz griego «*logos*» —especialmente cuando Heráclito habla del *κοινὸς λόγος*, que capacita a todos los despiertos para captar un mundo común— junto con la *razón* se descubre el *lenguaje* o el *discurso*; no obstante, el punto esencial de este descubrimiento consiste en la unidad y mismidad de la razón, frente a la que la diversidad de los lenguajes se manifiesta, en el mejor de los casos, como diversidad de *nombres* (ὀνόματα) o signos (σημεῖα, σύμβολα).

De este modo queda ya bosquejado el rasgo fundamental de la devaluación crítica que sufre el fenómeno lingüístico, cuando se reduce a la función de designación. Tal devaluación se produce en Platón —especialmente en el *Cratilo*— en aras de las *ideas* (εἶδη), en las que descubrimos un paradigma de captación de los «significados lingüísticos» operante hasta hoy, pero en las que, a la vez, queda oculto precisamente el fenómeno lingüístico (como en el caso del *λόγος*). Prueba de esta ocultación es la respuesta *platónica* a las preguntas socráticas sobre qué es el valor, la justicia, etc., y que se efectúa desde la visión de las ideas como esencias extra y supralingüísticas, sustituyendo y haciendo superfluo el posible *consenso dialógico* acerca del *significado* o la *regla del uso de las palabras*. A este contexto de la «dialéctica» platónica que, al mismo tiempo, está ligada al diálogo y se abre más allá de él, pertenece también la definición del pensamiento como «diálogo callado del alma consigo misma» (οὐ μὲν ἐντος τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς; *Soph.* 263 d). Siguiendo la orientación que entra en competencia con la visión de las ideas, la concepción dialógica del pensamiento en Platón no conduce justamente a la interpretación del pensamiento —natural hoy en día— como fun-

ción de la *comunicación* intersubjetiva; por el contrario, sigue la dirección de una distinción radical entre pensamiento y lenguaje, entendido como mera expresión secundaria o instrumental (*δῶρανον*) del pensamiento. En esta dirección condujo también un ulterior descubrimiento platónico, relevante para la filosofía del lenguaje: la superación de la pregunta por la «conformidad de los nombres» (*ὁρθότης ὀνομαστικῆς*) mediante la pregunta por la verdad del «enunciado sobre algo» (*Soph.* 261c-262e), como enlace entre *ὄνομα* y *πῆμα* (*Soph.* 261c-262e), hablando en términos actuales, como enlace entre sujeto y predicado.

Con este paso, fundamental para la lógica y la teoría del conocimiento, se descubrió la *intencionalidad* del *juicio* referida a las cosas, pero quedaron ignorados los *significados* lingüísticos que la median. Así lo muestra el siguiente resumen de la filosofía aristotélica del lenguaje: «Los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas» (*De Interpr.* I, 16a 1). Tras las «ideas» platónicas es éste el segundo paradigma, hasta hoy operante, para concebir los «significados»: las «representaciones» anímicas internas o las «afecciones» de las cosas (*παθήματα*). Con ello, no obstante, algo independiente del lenguaje ocupa nuevamente el lugar de los «significados» lingüísticos y de su función cognitivamente relevante de apertura al mundo: algo psíquico que, como las cosas que refleja, debe ser idéntico intersubjetivamente y ofrecer, por tanto, un sustrato al principio lógico de identidad, como antes hicieron las *ideas*. De este modo, el fenómeno lingüístico se reduce ante todo —hasta las objeciones de W. v. Humboldt— a la «diversidad de sonidos y signos» producida por convención. No es extraño que todo intento de obtener para el lenguaje un significado cognitivo más profundo recurra siempre nuevamente en los dos milenios siguientes —con la Stoa y el neoplatonismo— a la intuición superada del *Cratilo* de la conformidad etimológica de los nombres (así, en la doctrina del «lenguaje natural», que todavía inspiró a Leibniz en la concepción de su «*characteristica universalis*»); tampoco es extraño que, tras la reducción moderna de las «ideas» platónicas a las «representaciones» anímicas internas, la referencia de John Locke a la diversidad de estas «private ideas», incluso en el caso de las palabras homófonas, introdujera la valoración gnoseológica del fenómeno lingüístico.

Todavía hoy resulta extraordinariamente difícil cuestionar la *concepción* del lenguaje fundamentada por Aristóteles y *propia del sentido común*, que lo reduce a la *función convencional de designación*; es decir, resulta difícil sacar a la luz las funciones «hermenéutico-trascendentales» del lenguaje (encubiertas por aquella), en las que se diferencia el «lògos común» de la comunidad humana. Esto no sólo es válido para la función mediadora que tienen los «significados» lingüísticos entre el sujeto y el objeto del conocimiento sino, en conexión con ello, también para la función correspondiente de *comunicación* intersubjetiva; porque ésta no puede reducirse a la comunicación lingüística de *informaciones* sobre estados de cosas pensados, sino que, en tanto que «acuerdo sobre el sentido» es, a la vez, acuerdo sobre el sentido de las palabras y sobre el sentido del ser de las cosas, mediadas por el significado de las palabras. La distinción de las relaciones del discurso (λόγος), atribuida a Teofrasto, muestra en qué medida también esta dimensión del *logos* lingüístico quedó encubierta por el concepto aristotélico del lenguaje, teniendo este encubrimiento repercusiones hasta hoy:

Puesto que el discurso mantiene una doble relación... una con los oyentes, para los cuales tiene un significado, la otra con las cosas de las cuales el hablante pretende convencer al oyente, respecto de la relación con los oyentes, surgen la poética y la retórica... pero respecto de la relación del discurso con las cosas, el filósofo cuidará preferentemente de refutar lo falso y demostrar lo verdadero¹.

La plausibilidad y el peso de esta división clásica quedan atestiguadas, no solo por su decisiva repercusión en la historia de las «artes sermoneales» (lógica, retórica, poética y gramática) dentro del sistema occidental de formación, sino casi más todavía por la distinción (que le corresponde sistemáticamente) en el moderno «análisis del lenguaje» entre las dimensiones «semántica» y «pragmática». Pero, no obstante, precisamente la historia efectiva ya mencionada y la moderna reproducción de la distinción ofrecen la mejor prueba de que las funciones trascendentales del lenguaje han quedado encubiertas, como hemos afirmado.

Ciertamente, la historia efectiva atestigua que el auténtico sentido de la división de Teofrasto consistía en emancipar la *onto-lógica* filosófica, como *onto-semántica* realista, respecto de las pretensiones de sentido y verdad de los poetas y rétores, que están ligadas al lenguaje en un sentido más profundo: la di-

¹ AMMONIO, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius* (ed. Ad. Busse, Berlin, 1887, pp. 65 s.).

mensión del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y de la formación del consenso, en cuanto es epistemológicamente irrelevante, se transfiere desde la filosofía a la retórica y a la poética; en cambio, las doctrinas artísticas ceden a la filosofía la problemática «semántica» de la designación de las cosas y de la verdad objetiva del discurso. (Estas doctrinas sólo se ocupan de aquellas propiedades del discurso que «deben alegrar a los oyentes, enardecerlos y persuadirlos»².) Pero la moderna reproducción de la división de Teofrasto entre «semántica» y «pragmática» del discurso reveló, junto con su propia aporía, las funciones lingüísticas ocultas en la obra de Teofrasto: si Teofrasto en su concepción semántico-realista de la «verificación» filosófica del discurso, sólo contando con las cosas pudo presuponer tácitamente la precomprensión «pragmática» de las cosas (de los «πράγματα») en el sentido de la lengua griega, entonces este presupuesto *hermenéutico-trascendental* tenía que ser eliminado expresamente en la moderna semántica constructiva; más exactamente: tenía que reservarse a la *interpretación pragmática* adicional del «framework» (Carnap) *onto-semántico* construido por los filósofos (una interpretación que —igual que la construcción del «framework» puramente onto-semántico— implica un «convenio», es decir, un «acuerdo sobre el sentido» en la comunidad de comunicación de los científicos). Pero justamente esto muestra claramente que no podemos ceder en modo alguno la «dimensión pragmática» de la función signica (*Zeichen-Funktion*) (Ch. Morris, R. Carnap) o la «relación del discurso con los oyentes» (Teofrasto) a los poetas y rétores (a no ser que atribuyéramos a éstos ciertas competencias filosóficas, como las que han sido reivindicadas realmente en la historia de la retórica y del humanismo retórico desde Isócrates y Cicerón).

La dimensión *pragmática* se revela como dimensión *hermenéutico-trascendental* del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido, que constituye una unidad dialéctica junto con la dimensión —encubierta por el concepto del lenguaje como *designación*— de la *precomprensión* lingüística (mediadora del significado) de las cosas, o mejor, del mundo: *idealtiter*, la precomprensión lingüística del mundo debería surgir del *acuerdo sobre el sentido* de una comunidad ilimitada de comunicación; *realiter*, ya siempre se ha exteriorizado, alienado y perpetuado en los sistemas sintáctico-semánticos del lenguaje natural como «espíritu objetivo». Indudablemente, estos sistemas lingüísticos objetivos dependen para su actualización (por tanto, como «energeia» en el sentido de Humboldt) del *metasistema prag-*

² *Loc. cit.*

mático del «discurso» humano o de la «comunicación». De la pragmática universal de la «competencia comunicativa» —que, por su parte, necesita ser mediada por la «competencia lingüística» (Chomsky) en el sentido de las lenguas particulares— el *discurso* humano recibe la capacidad de reflexionar sobre el lenguaje mediante el lenguaje y, por tanto, de «traducir» y de «reconstruir el lenguaje», como también la capacidad de hacer «ciencia del lenguaje» y «filosofía del lenguaje».

Esta anticipación del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje nos permite poner en cuestión y transformar totalmente el concepto occidental del lenguaje, propio del *sentido común*, tal como fue delineado en sus rasgos fundamentales ya en la filosofía clásica griega. Podemos aclarar las implicaciones filosóficas de tal concepto, por ejemplo, representándonos la secuencia —simplificada a propósito— de conocimiento, aplicación de la lógica, lenguaje como designación y comunicación interpersonal: primero *conocemos* —cada uno por sí mismo y con independencia de los demás— los elementos del mundo dado a los sentidos (posteriormente denominados «datos sensoriales»); después captamos la estructura ontológica del mundo mediante *abstracción*, con ayuda de la lógica universal humana como *organon*; más tarde *designamos* —a través de un convenio— los elementos del orden del mundo así logrado y *representamos* los estados de cosas mediante *conexiones de signos*; finalmente, *comunicamos* a otros hombres, con ayuda de conexiones de signos, los estados de cosas que hemos conocido. Esta representación ha sido cuestionada continuamente en sus rasgos particulares; por ejemplo, en lo que atañe a la teoría abstractiva de la formación de conceptos, a la conexión de predicados con objetos o sustancias, o a la monopolización de la función *expositiva (representativa)* y *comunicativa* del lenguaje. El núcleo del enfoque —lo que respecta, pues, a la función *designativa* y *comunicativa*, secundaria en relación con el conocimiento— ha servido al desarrollo histórico de la filosofía del lenguaje y de la ciencia lingüística hasta tiempos muy recientes como un paradigma, elaborado cada vez con más rigor y exclusividad. Desde la Antigüedad hasta la Ilustración, en esta representación del lenguaje, que hemos esbozado, sólo se percibió fundamentalmente como aporía el problema del *origen del lenguaje*: ciertamente, aceptando el concepto de lenguaje bosquejado, la función *hermenéutico-trascendental* del lenguaje tenía que imponerse cuando se reflexionaba sobre el hecho de que para *crear* el lenguaje, así como para la *enseñanza divina* del lenguaje originario, *ya siempre se presupone un lenguaje*.

La filosofía del lenguaje de la época moderna, que esencialmente partió de la radicalización nominalista y de la disolu-

ción del aristotelismo de la baja Edad Media, ha puesto de relieve rigurosamente, sobre todo, dos rasgos del paradigma esbozado: 1) la idea de la evidencia prelingüística del conocimiento o certeza (*certitudo*) y 2) la idea del «solipsismo metódico» o del individualismo metódico. Ambos rasgos tienen su origen en la definitiva reducción ockhamista del «significado» (*significatio*) de los signos lingüísticos –concebido platónicamente– a las afecciones anímicas internas, causalmente producidas, *qua* «signos naturales» (*signa naturalia*) del mundo externo para el conocimiento «intuitivo», y en la simultánea reducción de la universalidad conceptual a la función designativa –empíricamente generalizada– de los signos lingüísticos que, en tanto que medios para asegurar el conocimiento intuitivo, son coordinados arbitrariamente a los «signos naturales». Ilustremos las consecuencias filosóficas de esta *reducción* del fenómeno lingüístico mediante dos ejemplos históricos:

1) Descartes, padre del llamado racionalismo, supone como algo evidente que el pensamiento –es decir, el acuerdo argumentativo consigo mismo de quien duda radicalmente y busca la evidencia– puede reflexionar en cierto modo al margen de todos los vínculos del lenguaje y de la tradición. Hasta tal punto que no se percata de que el argumento utilizado en su duda metódica, según el cual *todo* podría ser quizá *sólo un sueño*, presupone un uso público del lenguaje para la expresión «sólo un sueño» y que, mediante el giro universalizante «*todo* es quizá *sólo un sueño*», él mismo destruye el posible sentido de la expresión, establecido desde el uso del lenguaje presupuesto. Es evidente que Descartes interpreta o evalúa el resultado de su duda prescindiendo de las implicaciones significativas del lenguaje. No sólo no se percata de que en la pregunta «*qué* es el “*cogito*”» hay una *anticipación onto-semántica* que le induce a conjeturar una «*res*» o «*substancia cogitans*»; tampoco reflexiona sobre el hecho de que el *pensamiento con sentido*, en cuanto es posible, está mediado ya siempre por una *comunidad real de comunicación* realmente referida al mundo, y cuya existencia tendría que presuponerse lógicamente aún cuando el pensador fuera último representante superviviente.

2) En John Locke, padre de la teoría empirista del conocimiento, encontramos la formulación explícita de la posición del *solipsismo metódico* en la filosofía analítica. En su *Essay Concerning Human Understanding* (II, 2, 2; cfr. III, 2, 8 y III, 2, 2) aclara Locke lo siguiente: «words, in their primary or immediate signification, stand for nothing but ideas in the mind of him that uses them, however imperfectly soever or carelessly these ideas are collected from the things which they are supposed to represent...». Indudablemente, Locke sabe también

que el «common use» constituye la «regla» del uso adecuado de las palabras: «common use, by a tacit consent, appropriates certain sounds to certain ideas in all languages, which so far limits the signification of that sound that, unless a man applies it to the same idea, he does not speak properly» (*loc. cit.* III, 2, 8; *cf.* III, 9, 8). ¿Cómo armonizar ambas precisiones de Locke? Según el primer enloque gnoseológico, sólo hay propiamente «denguajes privados» (en el sentido del segundo Wittgenstein). En ellos —es decir, en la posibilidad de una precisión *metódico-solipsista* del significado de las palabras, reduciéndolo definitivamente a «representaciones simples»— pone Locke su esperanza de superar todas las oscuridades y malentendidos en la filosofía y la ciencia, como también tras él hicieron Berkeley, Hume y, en parte, todavía B. Russell. Pero, ¿cómo podríamos alcanzar mediante tal *introspección prelingüística* —aún cuando fuera posible y eficaz— el *consenso intersubjetivo* que, como sabe Locke, se presupone en el «common use»? ¿Cómo podría un individuo que, siguiendo el camino recomendado por Locke, se ha cerciorado del «significado inmediato» de sus palabras, asegurar que los demás unen con las palabras los mismos *significados inmediatos*, es decir, las mismas *representaciones intramentales*, suponiendo que unan *intenciones con sentido* a sus palabras?

A comienzos del siglo XX, se intentó responder a esta pregunta combinando la idea nominalista-empirista del lenguaje y la idea del lenguaje como «mathesis universalis», que tiene su origen en Leibniz.

La idea del lenguaje citada en último lugar, vinculada al auge de la lógica matemático-simbólica, no parte de las palabras *qua* designaciones solipsistas de «representaciones privadas», sino de las palabras como «elementos de cálculo» (Leibniz) de un *lenguaje-cálculo* intersubjetivo *a priori*. De ahí que sus defensores no esperasen superar todas las ambigüedades y malentendidos en la ciencia y en la filosofía, como Locke, asegurándose *intuitivo-introspectivamente* de la *evidencia de la designación*; esperaban superarlos contando con la *consistencia sintáctico-semántica* del *sistema* lingüístico intersubjetivo, que permitiría a sus usuarios reducir todas las discusiones a un «caleulemus», es decir, a un pensamiento «ciego» o «simbólico» (Leibniz) que no necesita cerciorarse «intuitivamente» de sus contenidos semánticos. La aporía de este enfoque (que se revela especialmente en el *Tractatus logico-philosophicus* del primer Wittgenstein, en el artículo de M. Schlick «Form and Content» y también en la problemática de los *metalinguajes* en la *semántica lógica*) puede interpretarse, en primer lugar, como opuesta diametralmente a la del empirismo solipsista.

Si partimos, con el primer Wittgenstein, del hecho de que bajo la superficie del *lenguaje ordinario* se esconde la «forma lógica» del *lenguaje universal* —de modo que esta forma posibilita una figuración (*Abbildung*) intersubjetivamente válida de todos los «hechos elementales» mediante «proposiciones elementales», y una reducción de todas las proposiciones *con sentido* a proposiciones elementales— entonces indudablemente no puede presentarse el problema, crítico para Locke, de la *comunicabilidad* de los significados privados o de la validez objetiva de los enunciados de experiencia. Porque ahora la experiencia individual y la comunicación de la experiencia, en general, no guardan relación alguna con la *constitución* de los *significados de las palabras*; éstos se presuponen en el *sistema lingüístico* como inmutable «sustancia» significativa (*Bedeutungs-«Substanz»*), que corresponde a la «sustancia» objetiva del mundo. Dado, pues, que la «forma» del lenguaje y del mundo (de los estados de cosas) es también idéntica *a priori* para todos los usuarios del lenguaje, el problema del *solipsismo* está resuelto porque —de modo totalmente independiente del intercambio de experiencias mediante comunicación y de algo así como un *acuerdo acerca del sentido*, ligado con ello— todo usuario del lenguaje se enfrenta al mismo mundo descriptible lingüísticamente: «Vemos aquí cómo el solipsismo, llevado estrictamente, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él» (*Tract.*, proposición 5.64). Si no queremos ver en esta «solución» una eliminación paradójica de la entera problemática de la subjetividad y de la comunicación intersubjetiva —indudablemente sugerida por el *Tractatus*— entonces sólo podemos interpretar la comunicación como un proceso de *codificación* privada, transmisión técnica y *decodificación* privada de *informaciones* acerca de estados de cosas, tal como pueden ser expuestas mediante las proposiciones, gracias a la estructura del lenguaje idéntica *a priori* para todos. Pero esto, como M. Schlick aclara, significa lo siguiente: el sentido intersubjetivamente comunicable se refiere sólo a la «forma» o «estructura» de los «estados de cosas», que está establecida *a priori*, en lo posible, por la «forma interna» o «estructura» del sistema lingüístico. La «interpretación material» de las informaciones es, por el contrario, un asunto «privado», que no guarda relación con la constitución y función del lenguaje; es decir, que no está influida por ellas, ni repercute en ellas³.

Las dificultades de esta concepción modélica, rigurosamente trazada en el espíritu de la *logística* y de la *teoría de la infor-*

³ Cfr. Moritz SCHLICK, *Gesammelte Aufsätze*, Viena, 1938, pp. 151-250.

mación —pero que es capaz de aclarar también las bases del *estructuralismo lingüístico*— no aparecen sólo cuando pensamos en la problemática, profusamente atestiguada, de la interinfluencia entre la experiencia, la comunicación y las lenguas que se diferencian y cambian a lo largo de la historia. Aunque prescindieramos de esta «experiencia lingüística», y supusiéramos un *lenguaje universal* o una *estructura universal de todos los lenguajes*, en el sentido del primer Wittgenstein, ésta parece básicamente incompatible con la estructura del *discurso humano* y de la *comunicación*. El primer Wittgenstein mismo puso de manifiesto el aspecto principal de esta incompatibilidad, a través de la paradoja immanente a su *Tractatus*. Un *diálogo sobre el lenguaje* — desde la filosofía o la lingüística— que garantiza *a priori* mediante su inmutable estructura la formulación intersubjetivamente inequívoca de informaciones acerca de estados de cosas, *no es necesario ni posible*. Dado que todo el que participa en la comunicación ha de presuponer *privatim* ya siempre la estructura del lenguaje para enunciar un estado de cosas, la estructura del lenguaje, como Wittgenstein consecuentemente constata, no se puede expresar ni precisa discusión pública: se «muestra». (La *jerarquía de metalenguajes*, introducida por la *semántica lógica* siguiendo una sugerencia de B. Russell, no altera nada esencial en esta situación; en primer lugar, porque tiene que limitarse a tematizar la construcción de lenguajes, que depende de la decisión; y, en segundo lugar, porque sólo puede *interpretar* esas mismas construcciones lingüísticas —incluida la jerarquía de metalenguajes— como sistemas semánticos, si el lenguaje ordinario se admite como último metalenguaje *actualiter*, y no se entiende formalmente como un presupuesto. La paradoja wittgensteiniana se produciría también en el lenguaje ordinario, si pudiéramos considerarlo como un *instrumento intersubjetivo a priori de la figuración* [*Abbildung = Representación*] *no reflexiva de estados de cosas*.)

Ahora bien lo que evidentemente posibilita la específica relación entre *sistema lingüístico*, *uso del lenguaje*, *experiencia* condicionada lingüísticamente y *praxis vital humana*, es el hecho de que el *lenguaje ordinario natural* no excluya la *autorreflexividad* sino que, en cierto modo, sea su propio *metalenguaje*. Efectivamente, a diferencia de la función que ejerce el llamado «lenguaje animal» —o el «código de señales»— el *uso comunicativo del lenguaje humano* no puede concebirse suficientemente como pura transmisión de *informaciones sobre hechos*, que deje intacta la comprensión del mundo de los interlocutores, ni como actualización privada del sistema lingüístico, que deje intacta su estructura semántica. Y estas dos constataciones se refieren claramente a dos aspectos de un mismo he-

cho; porque la posibilidad y necesidad de un *acuerdo* siempre renovado sobre el sentido humano de los llamados «objetos» del mundo de la experiencia, y la posibilidad y necesidad de un *acuerdo* sobre el sentido —es decir, el «significado»— de los signos lingüísticos ya en el nivel de las palabras, expresan evidentemente una y la misma *reflexividad* de la *razón* humana. La razón no se encuentra, como el instinto de los animales, instalada en cierto modo en un *entorno de señales* (*Signal-Umwelt*) sino que, con ayuda del lenguaje, tiene que elaborar una interpretación del mundo y, con ayuda de la interpretación del mundo, construir un sistema semántico del lenguaje. Indudablemente, seguiría siendo incomprensible que resultara eficaz el uso comunicativo del lenguaje —especialmente la representación y comunicación de nuevos estados de cosas mediante un vocabulario limitado— si no pudiéramos presuponer en modo alguno la estabilidad (relativa) de la interpretación con sentido del mundo y la estructura semántica de un sistema lingüístico; y podemos decir con absoluta certeza que es imposible concebir el *sistema* lingüístico natural presupuesto para todo acuerdo, incluido el acuerdo consigo mismo, como producto (ieración!) de un *convenio* humano. No obstante, si el modelo metódico-solipsista, que parte de la designación arbitraria de las representaciones intramentales, no puede explicar el sistema lingüístico del que es portadora la comunidad, pero que, a la vez, es creador de la comunidad, tampoco puede evidentemente explicarlo un modelo de sistema que, con total independencia del *uso* comunicativo del lenguaje y de las funciones psicológicas de los usuarios del mismo, se suponga *a priori* como intersubjetivamente válido. Dicho brevemente, la paradoja del modelo lingüístico universal, orientado por el lenguaje artificial, radica en el hecho de que sólo permite pensar el uso (comunicativo) del lenguaje como *actualización privada*, no reflexiva, de un sistema dado de modo inmutable y, precisamente por ello, ya no permite comprender la posibilidad humana de *construir* lenguajes artificiales como un caso-límite de la tematización (reflexiva) consciente del lenguaje y de la pretendida *reconstrucción del lenguaje*.

De la confrontación con el carácter aporético, tanto del modelo lingüístico empirista-solipsista, como del logicista, se infiere que tampoco una combinación de ambos modelos, tal como fue considerada en el «positivismo lógico», puede hacer justicia al problema del lenguaje natural. A partir de la conexión, realizada por Schlick, entre la concepción logicista de la «forma» lingüística y la concepción positivista de la «interpretación privada» del «contenido» lingüístico, queda ya patente que la idea leibniziana de una «forma» del lenguaje (sintáctico-

semántica) universal y, por tanto, intersubjetiva *a priori*, no supera en modo alguno el *solipsismo metódico* del nominalismo empirista, sino que lo confirma básicamente. Es cierto que se produce un progreso innegable en cuanto que ya no se reduce el lenguaje a los actos de designación, aislados e individuales, sino que se entiende como un *sistema*, con una *forma* continua de sonidos y significados. Pero este sistema lingüístico todavía no está mediado dialécticamente con el acontecer (*comunicativo-metacomunicativo*) del discurso humano *qua* acuerdo y *auto-acuerdo*; al sistema lingüístico abstractamente concebido le falta en cierto modo todavía la correspondiente «*energeia*», por expresarlo con W. v. Humboldt; lo cual concuerda obviamente con el hecho de que el *pensamiento* humano siga estando ahora concebido «a-lingüísticamente», es decir, sin contar con el «lenguaje como órgano configurador del pensamiento» (Humboldt). Por consiguiente, no se entiende la *comunicación* como condición de posibilidad y validez del pensamiento reflexivo, que es un diálogo internalizado, sino como codificación, transmisión y descodificación de pensamientos privados.

Esta situación tampoco cambia básicamente aunque —como ocurrió al desarrollarse el análisis lingüístico neopositivista— el problema de la actualización del lenguaje ya no se resuelva aceptando la *interpretación privada*, sino mediante una descripción *behaviorista* del uso del lenguaje. Porque, si sustituimos totalmente —en aras de un behaviorismo estricto la *comprensión comunicativa* del discurso por la «observación» y «descripción» externas del mismo, resulta imposible por principio responder a la pregunta sobre si el comportamiento observado constituye verdaderamente un *uso del lenguaje* —por no hablar de la pregunta sobre la naturaleza sistemática de las reglas lingüísticas seguidas. El observador de la «Verbal Behavior» pierde con ello en su objeto al interlocutor de la comunicación y, si esta situación se universaliza, se verá remitido para «describir» la conducta a un lenguaje que tendrá que poder utilizarse *privatim*, sin presuponer comunicación alguna. Para este observador y descriptor, metafísicamente «solitario», «solipsismo» y «realismo» tienen que coincidir, como previó el joven Wittgenstein en el *Tractatus*. En suma, justamente la combinación de la idea logicista del lenguaje con la concepción behaviorista del uso del mismo consume el *solipsismo metódico* de la filosofía moderna del lenguaje; y con ello reduce, al mismo tiempo, al absurdo aquel modelo que entiende el lenguaje como un medio de *designación* y, por tanto, sólo como un *instrumento* del pensamiento; un modelo basado en el *sentido común*, que tiene su origen en Grecia y se encuentra tras la filosofía moderna del lenguaje.

Me parece que el segundo Wittgenstein extrajo esencialmente las consecuencias de esta situación del problema, al contraponer al modelo *nomen-nominatum* del «atomismo lógico» de su juventud —y con ello, a la vez, al modelo de la filosofía occidental del lenguaje basado en el sentido común— el modelo de los «juegos lingüísticos», y al solipsismo metódico de la tradición, la tesis que afirma la imposibilidad de un «lenguaje privado». Para reconstruir en nuestra línea la contribución de este enfoque a la filosofía del lenguaje, considero realmente necesario pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein y más allá de Wittgenstein.

Así, por ejemplo, no basta sustituir *con* Wittgenstein el modelo lingüístico *de la designación* —y, por tanto, también la idea de un «significado» *referido a objetos*, como el que sólo se atribuye originariamente a los *nombres propios*— por la exigencia de «describir» las múltiples *funciones y reglas de juego del uso del lenguaje*, por muy necesaria que sea la ampliación pragmática del horizonte, frente a la unilateral orientación lógico-epistemológica de la filosofía occidental del lenguaje. No obstante, si queremos comprender la exigencia de una descripción del uso fáctico del lenguaje de modo estrictamente empirista, es decir, en último término, behavioristamente —como parece al menos sugerir Wittgenstein en muchos lugares— entonces no podemos justificar la implicación más importante, a mi juicio, del modelo del juego lingüístico: la tesis de la «imposibilidad de un lenguaje privado». Porque la concepción wittgensteiniana del *carácter básicamente público* (es decir, la dependencia con respecto al juego lingüístico) de todo *seguimiento de reglas* pensable con sentido —o lo que es idéntico, controlable— incluye una exigencia ulterior: que quien describe un juego lingüístico, *participe* en él, de un modo que todavía tenemos que aclarar. Si sólo observara desde fuera, nunca podría estar seguro de que las reglas que supone al describir se identifiquen con las que de hecho se siguen en el juego lingüístico. (Acertadamente ha desarrollado P. Winch, a partir de esta concepción complementaria, una nueva fundamentación, cuasi-hermenéutica, de las ciencias sociales)⁴.

Ahora bien, a ello se une el hecho de que el filósofo no sólo observa y describe empiristamente los «juegos lingüísticos» humanos (y las «formas de vida» «entretnejadas» con ellos) como hechos que se dan objetivamente, sino que, a la vez, siempre *reflexiona* sobre ellos desde un punto de vista *crítico-normativo* como algo que él mismo puede también practicar. Sin este pre-

⁴ Cfr. P. WINCH, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, 1958, 4.ª ed., 1965.

supuesto, es incomprensible el programa terapéutico y crítico de Wittgenstein con respecto al lenguaje, su discurso sobre el «insentido» o la «vaciedad» del uso filosófico del lenguaje. Dicho brevemente: el filósofo, en tanto que *crítico del lenguaje*, tiene que percatarse de que, al *describir* un juego lingüístico, él mismo utiliza un *juego lingüístico específico*, que está ligado *reflexiva y críticamente* a todos los posibles juegos lingüísticos. Por consiguiente, el filósofo presupone ya siempre que él en principio puede *participar* en todos los juegos lingüísticos o entrar en *comunicación* con las correspondientes comunidades lingüísticas. Pero con ello se establece un postulado que parece contradecir la tesis de Wittgenstein, según la cual los múltiples y diversos «juegos lingüísticos», a los que él alude, no tienen *en común* nada más que un cierto «parecido de familia»; por tanto, ningún rasgo esencial común. En realidad, *lo común* entre todos los «juegos lingüísticos» radica, a mi juicio, en el hecho de que con el aprendizaje de *un* lenguaje —es decir, con la efectiva socialización en una «forma de vida» «entretejida» con el uso del lenguaje— se aprende a la vez algo así como *el* juego lingüístico, es decir, *la* forma humana de vida; se adquiere básicamente la *competencia* para reflexionar sobre el propio lenguaje o forma de vida y para *comunicarse* con todos los demás juegos lingüísticos. En esta misma dirección encontramos un argumento que Wittgenstein no ha tenido en cuenta —expresamente, al menos— en la discusión sobre la imposibilidad de un «lenguaje privado»: Dejando a un lado el carácter básicamente público de todo seguimiento de reglas y la necesidad de conectar tal seguimiento con juegos lingüísticos existentes, los individuos tienen que ser capaces de introducir nuevas reglas que, en ocasiones, no pueden comprobarse *fácticamente* en una comunidad de comunicación existente, en virtud de los «paradigmas» del juego lingüístico existente (o de los juegos lingüísticos existentes). Este es el caso de todos los *incomprendidos* inventores y descubridores científicos de nuevos enfoques metódicos pero, especialmente, de cuantos, vinculándose al futuro, revolucionan las normas sociales; es decir, de las «formas de vida» enteras y de las reglas de los juegos lingüísticos correspondientes, en el sentido de Wittgenstein. No obstante, dado que tampoco en estos casos podemos hablar de un «lenguaje privado» (es decir, de un seguimiento privado de reglas), a mi juicio, sólo podemos postular una instancia para controlar el seguimiento humano de reglas: el *juego lingüístico ideal*, en sentido normativo, de una *comunidad ideal de comunicación*. Cuantos cumplen una regla anticipan, sin duda, este juego ideal del lenguaje como *posibilidad real* del juego lingüístico al que se encuentran ligados; es decir, lo presuponen como *condición de posibi-*

lidad y validez de su obrar, en tanto que obrar con sentido; por ejemplo, quienes pretenden actuar *con sentido* anticipan implícitamente este juego lingüístico; cuantos *argumentan* lo anticipan explícitamente. Por consiguiente, me atrevería a denominar «juego lingüístico trascendental» al que —anticipado siempre en cada juego lingüístico fáctico— puede postularse desde la tesis wittgensteiniana de la imposibilidad de un «lenguaje privado»³.

3. EL CONCEPTO HERMENÉUTICO-TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE

El «juego trascendental del lenguaje», que hemos postulado con Wittgenstein contra Wittgenstein, caracteriza, a mi juicio, aquella concepción fundamental que, por una parte, se puede utilizar como presupuesto último (correctamente entendido) de la filosofía analítico-lingüística y de la crítica a la metafísica, por otra parte, como base para una transformación actual de la filosofía trascendental clásica, efectuada desde la perspectiva lingüística.

En tanto que presupuesto último de la crítica a la metafísica, la concepción *normativa* del juego lingüístico trascendental y de la correspondiente comunidad ilimitada de comunicación es capaz, por ejemplo, de consumir la crítica dirigida por Wittgenstein, en nombre de la descripción del uso del lenguaje, contra la hipostatización ontológica de la unidad ideal de los significados de las palabras en un reino supraceleste, realizada por Platón: aunque esté justificado sustituir la pregunta ontológicamente seductora del Sócrates platónico «¿qué es...?» por la pregunta metódicamente heurística sobre el uso del término (que, al menos, es apropiada para superar la apariencia metafórica de la referencia objetiva de todos los significados de las palabras, en tanto que presuntos nombres, por ejemplo, en preguntas sobre *el todo y la nada*), no obstante, resulta muy poco satisfactorio buscar en la descripción del uso fáctico de las palabras (que, en la medida de lo posible, tendríamos que precisar mediante métodos sociométricos de comprobación) una respuesta definitiva, por ejemplo, a la pregunta sobre qué es lo que *debemos* entender por «verdad» o «justicia». Sin embargo, podríamos resolver este problema —y, con ello, «disolver» el milenarismo «síndrome de problema» caracterizado por los tér-

³ Cfr. K. O. APEL, «Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften», en *Neue Hefte für Philosophie*, n.º 2/3, 1972, pp. 1-40 (*supra*, vol. II, pp. 209-250).

minos filosóficos «esencia», «definición», «idea», «concepto», «significado»— si no esperásemos que la respuesta a las cuestiones *esenciales*, filosóficamente relevantes, viniera de la descripción del uso de las palabras, sino del postulado normativo, ínsito sin duda en todo uso de las palabras, de un consenso intersubjetivo entre todos los virtuales participantes en el juego lingüístico sobre las *reglas ideales* del uso de las palabras. Dicho de otro modo: si una definición filosóficamente relevante (es decir, no arbitraria) tiene que poder sujetarse siempre al uso vigente de las palabras (del lenguaje ordinario o del lenguaje culto de la filosofía) de un modo inteligible, no obstante, necesita también incorporar las más recientes aportaciones de la experiencia y de la discusión sobre el asunto y anticipar, en el marco de un determinado juego lingüístico, la estructura del juego ideal del lenguaje, que podrían y deberían jugar todos los seres racionales.

Semejante interpretación normativa de la tesis según la cual la «esencia» de las cosas radica en el uso del lenguaje, choca indudablemente con el problema filosófico-trascendental planteado —en el sentido de Wittgenstein— por el pluralismo de los «juegos lingüísticos» en competencia (de la ciencia y de las formas de vida pre y extracientíficas) y, anteriormente, por la «diversidad de las construcciones lingüísticas humanas», en el sentido de W. v. Humboldt. Ciertamente, según Wittgenstein, la *esencia* no radica tanto en el uso de las palabras como en la «gramática profunda» de los juegos lingüísticos, que regula *a priori* las posibilidades del uso de las palabras; y según Humboldt (como también, según B. L. Whorf), la posible comprensión de la esencia del mundo está ya siempre prejuzgada por las diversas «visiones del mundo», que corresponden a los distintos tipos de construcción lingüística. ¿Cómo armonizar este pluralismo de posibles sistemas de la «forma interna» del significado lingüístico con el postulado normativo del consenso (vinculado al juego trascendental del lenguaje) sobre las reglas del uso de las palabras? ¿No introducen ya siempre los diversos sistemas sintáctico-semánticos *distintos caminos* para poder constituir el consenso mediante definición, sobre la base de la experiencia del sentido, de modo que es *a priori* absurdo esperar o postular la formación *universal* de un consenso sobre las cuestiones del significado y, por tanto, de la esencia? La tendencia relativista de estas preguntas parece reforzarse todavía más si tenemos en cuenta que tampoco los intentos hasta ahora realizados de construir sintáctico-semánticamente un lenguaje para fines científicos han conducido en modo alguno a una *lingua universalis sive philosophica* (como la postulada por Leibniz), sino más bien han confirmado la hipótesis de una posible

pluralidad *a priori* de «*semantical frameworks*». Por otra parte, con ello parecen concordar el «convencionalismo» y el «pluralismo de las teorías», en tanto que manifestación de la problemática de los fundamentos, incluso en las ciencias exactas.

Al intentar tomar postura frente a ésta, sin duda, difícilísima cuestión, suscitada por una transformación de la filosofía trascendental desde la filosofía del lenguaje, partiré de una consideración histórico-antropológica: a pesar de las diferencias, existentes hoy tanto como ayer, en la «forma interna» —por consiguiente, en la estructura sintáctico-semántica del *sistema*— de los lenguajes humanos o tipos de lenguaje, en la moderna civilización humana no se ha conservado la índole cuasimonádica (siempre puesta de relieve por los conocedores de las culturas primitivas) de los *juegos lingüísticos* «entretejidos» con formas arcaicas de vida, en el sentido de Wittgenstein. Indudablemente, no ha desaparecido la diferencia entre los juegos lingüísticos como formas de vida, pero ha quedado, en cierto modo, encubierta por el juego lingüístico de la ciencia o de la técnica de la producción, organización y comunicación, desarrollada desde la ciencia; un juego lingüístico que, a pesar de toda su complejidad, funda una unidad comunicativa. Creo que esta constatación es acertada, aunque gracias a la ciencia y a la técnica haya progresado considerablemente la complejidad de la cultura humana y de la estructura social, así como la de la imagen humana del mundo (últimamente en proporciones que exceden la capacidad de aprendizaje de una generación), y aunque —¿o justamente porque?— los hombres conozcan mejor que antes la estructura diferenciada de los lenguajes humanos, incluidos los lenguajes científicos, y de los juegos lingüísticos o formas de vida. Es especialmente digno de mención el hecho de que el componente *semántico* de los lenguajes humanos, a pesar de la persistente diversidad de los sistemas lingüísticos, no haya permanecido intacto tras la relativa unificación mencionada *del* juego lingüístico humano: según parece, las lenguas asiáticas orientales y las europeas, a pesar de la enorme diferencia del sistema, pueden expresar las ideas fundamentales de la civilización científico-técnica en construcciones lingüísticas prácticamente equivalentes en cuanto al significado. Además, incluso parece probable que también los ámbitos íntimos, apenas traducibles, de las diversas culturas o formas de vida pueden llegar a ser recíprocamente *interpretables* en virtud de un saber profundo acerca de las diversas estructuras, al menos, tal como lo exige un *acuerdo* práctico, por ejemplo, ético-político. ¿Qué interpretación, propia de la filosofía del lenguaje, podemos relacionar con estas observaciones?

La principal enseñanza que podemos extraer de la historia precedente del acuerdo humano debería llevarnos a distinguir y relacionar dialécticamente los sistemas *sintáctico-semánticos* del lenguaje, por una parte, y los juegos *semántico-pragmáticos*, por otra. Aunque es posible concebir los *sistemas lingüísticos* —especialmente, bajo la consideración idealizadora que toma como modelo los proyectos sistemáticos de los lenguajes artificiales— como condiciones *incommensurables* (marcos, perspectivas) de la posible formación de los conceptos, esto es evidentemente inaplicable a los *juegos lingüísticos* concebidos como cuasi-unidades pragmáticas, entreteladas con la praxis vital, de la comunicación o del acuerdo. Dicho de otra manera: mientras que es absurdo esperar, en el plano de lo que N. Chomsky llama *competencia lingüística* (gramatical y, en ocasiones, semántica), una síntesis de los diversos modos de comprender lingüísticamente, tiene pleno sentido esperar, en el plano de la *competencia comunicativa*⁶ (que no sólo depende de su preformación en un lenguaje particular sino que, como muestra cualquier traducción, también depende de *universales pragmáticos*), un acuerdo lingüístico sobre el sentido entre los que pertenecen a diversas comunidades lingüísticas. Si se acentúa la fuerza de las estructuras semánticas del sistema inmanentes al lenguaje (por ejemplo, el «campo semántico» o «de contenido») —fuerza que acuña previamente toda comprensión del sentido en el plano del uso del lenguaje— es preciso señalar también que esa acuñación del «espíritu subjetivo» por el «espíritu objetivo» de los lenguajes sólo es posible porque éstos mismos, como sistemas, no son evidentemente independientes de la «interpretación», tal como propuso la concepción logicista del sistema lingüístico: la posibilidad de acuñar previamente la comprensión subjetiva del sentido implica más bien la posibilidad inversa de reestructurar el componente *semántico* del lenguaje «vivo», mediante el acuerdo sobre el sentido logrado *pragmáticamente* en el nivel del uso del lenguaje.

Con ello no ponemos en discusión la relevancia gnoseosociológica de los diversos sistemas lingüísticos como distintos caminos «para convertir el mundo en propiedad del espíritu» (W. v. Humboldt). Pero el hombre puede, gracias a su *competencia comunicativa*, (que no tiene un carácter extralingüístico, sino que representa el «juego lingüístico trascendental», aprendido junto con un lenguaje), tematizar también reflexivamente,

⁶ Vid. J. HABERMAS, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. HABERMAS y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pp.101-141; también K. O. APPEL, «N. Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart», en *Jahrbuch für deutsche Sprache* (1971) (*supra*, pp. 251 ss.).

por principio, en cada lenguaje las diferencias entre los lenguajes, y superarlas inicialmente mediante el efecto pragmático. Incluso la *comparación* de la «forma interna» (de la estructura sintáctico-semántica) de diferentes lenguajes o tipos de lenguaje puede ponerse al servicio del acuerdo semántico-pragmático, que va más allá de los lenguajes particulares. A las condiciones *empíricas* de la competencia *comunicativa* pertenecerían sobre todo, junto con ciertas constantes de las situaciones vitales humanas (como nacimiento, muerte, sexualidad, trabajo, guerra, etc.), ciertos «universales» innatos de la «capacidad lingüística» que representan el «instinto» lingüístico del hombre, ya vislumbrado por W. v. Humboldt, y nuevamente verosímil desde N. Chomsky y E. Lenneberg. Posiblemente pertenezca a ellas, junto con el inventario universal de rasgos característicos *fonológicos* del que todos los lenguajes particulares hacen uso selectivamente, también un inventario análogo de rasgos característicos *semánticos* combinables. La capacidad humana, correspondiente a la competencia comunicativa, para realizar lingüísticamente combinaciones semánticas de los rasgos característicos, a las que, al menos en tanto que combinaciones, se les atribuye validez más allá de los lenguajes particulares, fue actualizada en la historia mundial precisamente por el paso de los filósofos griegos al pensamiento *conceptual*, que instauró la pretensión —ligada primero al olvido del lenguaje— de un conocimiento *esencial*, válido de modo absolutamente intersubjetivo. Desde entonces, en todos los lenguajes culturales se ha configurado la región, en gran medida común, del *lenguaje conceptual*. A mi juicio, esta región no permite esperar razonablemente que la exigencia de definiciones «esenciales» intersubjetivamente válidas se satisfaga desde una *visión esencial monológica* —a ser posible, independiente del lenguaje— sino más bien, a la larga, del *acuerdo lingüístico conceptual* de la *comunidad ilimitada de comunicación*; al menos, sólo cabe concebir el sentido de la comunicación lingüístico-conceptual (por ejemplo, de la discusión filosófica y científica) bajo este «principio regulativo» en el sentido kantiano.

Creo que con esto hemos expuesto los más importantes presupuestos de un concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje o de una *transformación lingüística de la filosofía trascendental*. De ahí que, para concluir, intentemos esbozar los aspectos fundamentales de la función que ejerce el concepto de lenguaje bosquejado, al transformar la filosofía trascendental clásica. Mediante la distinción entre sistemas *sintáctico-semánticos* del lenguaje, por una parte, y competencia *pragmático-universal* o *comunicativa* del *discurso* o de la *comprensión*, por otra, creo haber aclarado que la transformación pos-

tulada no puede consistir únicamente en insertar el lenguaje (o los lenguajes), como instancia mediadora, en la relación sujeto-objeto de la teoría trascendental del conocimiento (por ejemplo, en el sentido de las «visiones del mundo» de Humboldt o del «mundo intermedio» de L. Weisgerber o de las «formas simbólicas» de E. Cassirer), pero dejando, por otra parte, que la «conciencia en general» kantiana funcione como «sujeto trascendental» del conocimiento. Todavía menos puede bastarnos con identificar el sujeto trascendental del conocimiento con el límite lingüístico del mundo, tal como exige la «lógica trascendental» de la forma lingüística pura, insinuada por el primer Wittgenstein; o hacerlo desaparecer en aras de una multiplicidad de «semantical frameworks» cuasi-ontológicos, en el sentido de Carnap. Estos intentos, existentes hasta ahora, para transformar la *prima philosophia* desde la filosofía del lenguaje, todavía no han extraído realmente las consecuencias del hecho de que no podemos entender el *pensamiento*, en tanto que *argumentación* internalizada y, con él, la *validez* racional del conocimiento, como funciones de una conciencia solipsumamente concebida, sino como funciones dependientes del lenguaje y, por tanto, de la comunicación. En el caso de que insertáramos el lenguaje en la relación tradicional sujeto-objeto de la teoría del conocimiento, el enfoque de la filosofía cartesiano-kantiana de la conciencia, propio de la época moderna, permanecería fundamentalmente intacto en la dimensión del sujeto trascendental; en el caso del primer Wittgenstein o de Carnap, el peligro consiste en ignorar el *carácter triádico*, por principio, de los *actos intencionales mediados por signos*, y en perder la problemática del sujeto, propia de la filosofía trascendental moderna, en aras de la reducción cientificista del sujeto de la teoría y de la praxis a un objeto del saber de manipulación (*Verfügungswissen*) científico-tecnológico, como también en aras de la reducción de la teoría del conocimiento y de la ciencia a una lógica, a lo sumo, *diádica* (sintáctico-semántica) de las teorías científicas. (Es muy característico que los intentos de fundamentar nuevamente la *ontología* como *ontosemántica*, emprendidos actualmente en nombre de la *lógica del lenguaje*, suelen recaer en la práctica en la fase prekantiana de la metalógica dogmática, de tendencia naturalista.)

A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el «punto supremo» de la teoría kantiana del conocimiento, la «síntesis trascendental de la aperccepción» como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente*, como uni-

dad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento). Por tanto, la «conciencia en general» supuesta metafísicamente por Kant, y que garantiza ya siempre la validez intersubjetiva del conocimiento, es reemplazada por el *principio regulativo* de la formación crítica del *consenso* en una comunidad ideal de comunicación que, ante todo, debemos construir en la comunidad real de comunicación⁷.

Dos de las fundamentales implicaciones de semejante transformación de la filosofía trascendental pueden extraerse ya a partir de su anticipación (hasta cierto punto, cientificistamente reduccionista) en el *pragmatismo semiótico-trascendental* de Ch. S. Peirce⁸.

1.^a) Si concebimos el conocimiento como una hipótesis *mediada lingüísticamente* resulta insostenible tanto la idea nominalista-cartesiana de una conciencia aislada del mundo externo, que afecta causalmente a los sentidos, como también la idea kantiana de un ultramundo de *cosas en sí*, incognoscible por principio; porque también la suposición de la cosa-en-sí, que afecta a los sentidos, es ya una hipótesis mediada lingüísticamente y, por tanto, un conocimiento; concebida desde la *crítica del sentido*, sólo podemos distinguirla de una opinión, fácticamente existente en un momento determinado, si la entendemos como *presupuesto necesario del objeto* sobre el que se intenta llegar a un consenso en la comunidad ilimitada de comunicación. Superando desde la *crítica del sentido* la distinción moderna, propia de la *crítica del conocimiento*, entre lo inmanente y lo trascendente a la conciencia (el modo de hablar «*meramente en la conciencia*» presupone justamente que el conocimiento suele tener una validez que trasciende a la conciencia), superamos, a la vez, el nominalismo radical de los universales en aras de un *realismo crítico de los universales*, mediado metódicamente por la desconfianza nominalista; porque, con ayuda del lenguaje, podemos argumentar sin duda contra la validez de los conceptos lingüísticos universales en cada caso particular, pero no, por principio, contra su *validez ontológica*. (Este mismo argumento puede utilizarse para de-

⁷ Vid. K. O. APEL, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik?», en R. BUBNER y otros (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. I, Tübinga, 1970, pp. 105-144.

⁸ Cfr. K. O. APEL, Introducción a Ch. S. PEIRCE, *Schriften I*, Frankfurt, 1967 e Introducción a Ch. S. PEIRCE, *Schriften II*, Frankfurt, 1970; «From Kant to Peirce: the Semiotic Transformation of Transcendental Logic», en L. W. BECK (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, 1970, Dordrecht/Holland, 1972, pp. 90-104 (*supra*, vol. II, pp. 149 ss.).

lender que es posible, por principio, un *acuerdo interpersonal*.) Ahora bien, con ello queda ya patente que una *transformación hermenéutico-trascendental* de la *prima philosophia* es capaz de superar la diferencia fundamental entre la *ontología* clásica y la *filosofía moderna de la conciencia*, sin eliminar la pretensión que ostenta esta última de erigirse en *crítica del conocimiento*. Por el contrario, esta pretensión resulta transformada por la *crítica del sentido*, que parte del siguiente principio: una *duda crítica* (*erkenntniskritisch*) nunca debe poner en peligro la consistencia semántico-pragmática del juego lingüístico ya siempre utilizado, como ocurre en el caso del idealismo universal de la conciencia, el fenomenismo, el nominalismo o el convencionalismo. Esta autorreflexión de la argumentación filosófica, efectuada desde la crítica del sentido, muestra, por otra parte, que la transformación filosófico-lingüística de la filosofía trascendental no debe renunciar a la *pretensión reflexiva* de la filosofía de la conciencia, en aras de un análisis de las estructuras, carente de reflexión, como sucede de hecho en el caso de la onto-semántica diádica, que depende de la decisión. Por el contrario, la autoconciencia, filosóficamente relevante, de la argumentación depende incluso de la *mediación lingüística*⁹. Sirviéndonos de la conciencia privada, no podemos ir más allá de la problemática pública de la validez del pensamiento; pero mediante el lenguaje sí podemos reflexionar sobre el uso del lenguaje y, en cierto modo, poner en vigor en la propia conciencia, en forma de auto crítica, el punto de vista de la comunidad ideal de comunicación. (El *saber-se del saber*, en el sentido de la razón absoluta de Hegel, no es otra cosa que la *anticipación reflexiva* de la identidad del «yo pienso» con el logos común de la comunidad ilimitada de comunicación. Sin duda, consumir esta identidad mediante una *reflexión substancial* —es decir, mediante una reconstrucción empírica y normativa de la historia— no puede ser, como sugiere Hegel, obra de un pensador finito.)

2.ª) La segunda implicación de la transformación filosófico-lingüística de la filosofía trascendental estriba, a mi juicio, en el hecho de que supere la diferencia radical entre filosofía *teórica* y *práctica*. Por una parte, esta superación consiste en sustituir las «acciones del entendimiento», propias de la conciencia en general kantiana —que garantizan la objetividad e intersubjetividad del conocimiento— por las *acciones concretas del acuer-*

⁹ Vid. K. O. APPEL, «Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion», en *Man and World*, vol. 3 (1971), pp. 323-337 (*supra*, vol. II, pp. 297 ss.)

do (*Verständigungshandlungen*) en la comunidad de comunicación de los científicos, explicitadas como «actos de habla». Ahora bien, la relevancia práctica de esta transformación de los fundamentos de la teoría del conocimiento y de la ciencia se revela en el hecho de que el proceso del conocimiento científico, en tanto que proceso de comunicación ilimitada, presuponga ya una ética mínima. Esto es válido también para la filosofía *teórica*, puesto que se encuentra vinculada al *discurso* de una *comunidad de argumentación* y, a mi juicio, podemos incluso mostrar que la consideración (*Besinnung*) reflexiva sobre la norma moral fundamental, presupuesta en la comunidad de los que argumentan, ofrece la única posibilidad de una fundamentación última, racional, de la ética como tal¹⁰. Por otro lado, a ello corresponde el hecho de que también la filosofía *práctica*, por su parte, supere la diferencia radical con la filosofía *teórica*. Efectivamente, como muestra el retroceso metódico de la ética moderna hasta el punto de vista analítico-lingüístico de la metaética, la filosofía *práctica* se ve obligada a mediar sus problemas de *justificación* a través del *discurso* no dogmático (es decir, *teórico-neutral*) de la comunidad de argumentación. Pero en cuanto reflexiona sobre las condiciones éticas de posibilidad del discurso teórico de una comunidad ilimitada de argumentación, se encuentra nuevamente remitida al camino de la ética normativa, sin que intervenga decisión arbitraria alguna. Por tanto, la reflexión *hermenéutico-trascendental* sobre las condiciones de posibilidad del acuerdo lingüístico en una comunidad ilimitada de comunicación, parece fundamentar la unidad de la *prima philosophia* como unidad de la razón *teórica* y *práctica*.

¹⁰ Vid. K. O. APPEL, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», *infra*, pp. 341 ss.

EL *A PRIORI* DE LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia

ÍNDICE

1. La paradójica situación del problema.
- 1.1. La «contradicción» entre la necesidad y la aparente imposibilidad de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia.
- 1.2. La «contradicción» como elemento clave para aclarar la función de la filosofía en la sociedad industrial occidental y oriental: la pretensión integradora del marxismo frente a la complementariedad entre existencialismo y cientificismo.
- 1.3. La función ideológica y el carácter aporético del sistema occidental de complementariedad (y del sistema oriental de integración).
2. Reflexiones encaminadas a resolver la paradoja.
- 2.1. Los presupuestos lógicos de la paradoja y las posibles estrategias argumentativas para resolverla.
- 2.2. Discusión de la neutralidad axiológica de las ciencias humanas y de la metaética. Una forma legítima de argumentación que, sin embargo, sólo es relevante éticamente si ya puede presuponer la fundamentación racional de la ética.
- 2.3. La pregunta heurística por los presupuestos éticos de la ciencia (axiológicamente neutral), como estrategia decisiva de argumentación.
- 2.3.1. La objeción al presupuesto de la necesidad ética de la ciencia y la radicalización de la pregunta heurística como pregunta por los presupuestos éticos de toda argumentación racional.
- 2.3.2. El sentido estratégico de la cuestión de la ética como presupuesto de la lógica.
- 2.3.3. La aporía lógica (sintáctico-semántica) de la «fundamentación última» y la posibilidad de una reflexión pragmático-transcendental sobre el carácter irrebalsable del *a priori* de la argumentación.
- 2.3.4. La aceptación de una norma ética fundamental como presupuesto necesario del sentido de la argumentación.
- 2.3.5. El contenido de la norma ética fundamental y sus implicaciones estratégicas: la autoafirmación de la comunidad real de comunicación y la realización de la comunidad ideal de comunicación.

1. LA PARADÓJICA SITUACIÓN DEL PROBLEMA

1.1. Quien reflexione sobre la relación entre ciencia y ética en la moderna sociedad industrial, que se extiende a todo el planeta, se ve enfrentado —a mi juicio— a una situación paradójica. Efectivamente, por una parte, la necesidad de una ética universal —es decir, obligatoria para la sociedad humana en su totalidad— nunca fue tan urgente como en nuestra era; en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por otra parte, la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil —e incluso, desesperada— como en la era de la ciencia; y precisamente por eso, porque en esta época la idea de validez intersubjetiva está también prejuzgada por la ciencia: por la idea cientificista de una «objetividad» normativamente neutral o no-valorativa.

Consideremos en primer lugar una vertiente de esta situación paradójica: la necesidad actual de una ética universal (quiero decir: de una macroética de la humanidad en la tierra finita)¹. Las consecuencias tecnológicas de la ciencia han proporcionado hoy a las acciones y omisiones humanas, conjuntamente, tal alcance y trascendencia, que ya no es posible contentarse con normas morales que regulen la convivencia humana en pequeños grupos y dejen en manos de la lucha por la vida —en el sentido de Darwin— las relaciones entre los grupos. Si es acertada la suposición de los etólogos, de que ya el canibalismo entre los hombres primitivos debe entenderse como consecuencia de la invención del hacha, es decir, como consecuencia de la perturbación (constitutiva para el *homo faber*) del equilibrio entre los órganos de agresión disponibles y los instintos inhibitorios, que tienen una función análoga a la moral, entonces este desequilibrio se ha incrementado desmesuradamente a través del moderno desarrollo de los sistemas armamentistas. A ello se añade en el presente, sin embargo, el hecho de que las morales de grupo, arraigadas la mayor parte de las veces en instituciones y tradiciones arcaicas, no puedan ya compensar aquel desequilibrio constitutivo para el *homo faber*. Porque no hay probablemente un ejemplo más típico de la «a-sincronía» entre los sectores humanos culturales que el desequilibrio existente entre la expansión de las posibilidades científico-técnicas y la tendencia a la inercia en las morales específicas de los grupos.

¹ La primera parte del presente trabajo nació como aportación a la «Panel Discussion» sobre «Modern Science and Macroethics on a Finite Earth» del Coloquio Internacional «The Meaning and Function of Science in Contemporary Society», Pennsylvania State University, 6-18 de setiembre, 1971.

Si, con respecto a las posibles consecuencias actuales de las acciones humanas, distinguimos entre una microesfera (familia, matrimonio, vecindad), una mesoesfera (plano de la política nacional) y una macroesfera (destino de la humanidad)², resulta patente que las normas morales actualmente vigentes en todos los pueblos, todavía se concentran en su mayoría en la esfera íntima (particularmente en la regulación de las relaciones sexuales); ya en la mesoesfera de la política nacional, se reducen en gran parte al impulso arcaico del egoísmo y la identificación grupales, mientras que las decisiones propiamente políticas se consideran como problemas de una «razón de estado» moralmente neutral; sin embargo, en cuanto tocamos la macroesfera de los intereses vitales humanos, parece que la preocupación por ella haya sido dejada, sobre todo, en manos de un número de iniciados, todavía relativamente escaso. Pero esta situación en el sector moral conservador se encuentra confrontada desde hace poco tiempo con una situación de otro tipo totalmente distinto en la esfera de las consecuencias de las acciones humanas, particularmente, del riesgo que suponen; en virtud de la expansión planetaria y de las implicaciones internacionales de la civilización científico-técnica, actualmente las consecuencias de las acciones humanas —por ejemplo, en la producción industrial— deben localizarse en gran parte en la macroesfera de los intereses vitales comunes de la humanidad.

El aspecto éticamente relevante de este fenómeno resulta evidente si consideramos el riesgo que suponen las acciones; por ejemplo, la amenaza para la vida humana. Si, por ejemplo, hasta hace poco tiempo podíamos interpretar la guerra como un instrumento de selección biológica y —entre otras cosas— como un instrumento para la expansión en el espacio de las razas humanas, mediante el desplazamiento de los más débiles hacia regiones despobladas, esta interpretación ha sido definitivamente superada con la invención de la bomba atómica; desde entonces el riesgo de destrucción que suponen las acciones bélicas ya no se limita a la microesfera o a la mesoesfera de las posibles consecuencias, sino que amenaza la existencia de la humanidad en su totalidad. Sin embargo, algo semejante ocurre hoy en día con las consecuencias y efectos secundarios de la técnica industrial en su conjunto. El descubrimiento de la contaminación progresiva del medio ambiente nos ha aclarado de pronto este punto en los últimos años. La problemática ecológica de los efectos secundarios de la civilización técnica ha suscitado, entre otras cosas, la pregunta sobre si no deberíamos re-

² *Ibid.* II, GROENI WOLD, «Science and Macro-ethics on a Finite Earth» (contribución a la «Panel Discussion» citada en la nota 1).

visar radicalmente nuestro modo usual —económico-tecnológico— de pensar acerca del crecimiento en los países industrializados competidores, si es que todavía queremos salvar la ecosfera humana.

Estas pocas observaciones bastarían para esclarecer el hecho de que los resultados de la ciencia representen un desafío moral para la humanidad. La civilización científico-técnica ha confrontado a todos los pueblos, razas y culturas con una problemática ética común, sin prestar consideración a las tradiciones morales culturales, propias de cada grupo. Por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentran emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria. Podríamos pensar que a esta coacción a la responsabilidad solidaria debería corresponder la validez intersubjetiva de normas o, al menos, del principio fundamental de una ética de la responsabilidad. Hasta aquí hemos considerado el primer aspecto de la situación del problema, tal como lo sugiere el tema «la ética en la era de la ciencia».

El segundo aspecto de la situación del problema, que la convierte en paradójica, como ya hemos mencionado, importuna al filósofo profesional cuando considera el problema teórico —o mejor, metateórico— de la relación entre ciencia y ética. Ciertamente, esta situación se caracteriza por la convicción —ampliamente extendida entre los pensadores intrépidos y sinceros— de que la posibilidad de validez intersubjetiva de los argumentos llega exactamente tan lejos como la posibilidad de objetividad científica en el ámbito de las ciencias formales lógico-matemáticas y en el ámbito de las ciencias reales empírico-analíticas. Ahora bien, puesto que ni mediante el formalismo de argumentos lógico-matemáticos, ni a través de razonamientos inductivos que parten de los hechos, pueden deducirse jamás normas o juicios de valor, la idea de la objetividad científica parece relegar la pretensión de validez de las normas morales o de los juicios de valor al ámbito de una subjetividad no vinculante. Según parece, las pretensiones de validez de la ética, defendidas implícita o explícitamente en cosmovisiones e ideologías, deben reducirse a reacciones irracionales y emocionales, o también a decisiones arbitrarias irracionales. Por consiguiente, es imposible fundamentar racionalmente las normas éticas mismas; las llamadas ciencias sociales empíricas únicamente pueden fundamentar las descripciones no valorativas de las normas morales seguidas fácticamente, o bien las explicaciones causales o estadísticas de la gestación de normas morales o sistemas de valor.

Estas ciencias, entre las que se cuentan la historia y la antro-

pología cultural, como también la sociología y la psicología, parecen ofrecer nuevamente por su parte todavía un argumento empírico adicional a favor de la subjetividad (ya postulada por la lógica de la ciencia) e irracionalidad de las normas y valores morales; como se oye a menudo, estas ciencias desembocan en el juicio de hecho objetivamente válido de que las normas morales, reconocidas o prácticamente seguidas por los hombres, son relativas en gran medida a su cultura o a su época; lo cual significa de nuevo que son subjetivas.

Parece, pues, que la filosofía profesional, que se autocomprende científicamente, sólo es consecuente cuando ha abandonado por último la tarea de la ética, entendida como fundamentación inmediata de normas éticas, o bien de un principio último de las normas éticas. A partir de la ética tradicional o filosofía práctica surgió en este contexto la «metaética» analítica, que se comprende a sí misma, en general, como descripción teórico-científica no valorativa del uso del lenguaje o de las reglas lógicas del llamado «discurso moral» (*moral discourse*). Cualquier filosofía que no concuerde con esta transformación, es decir, cualquier filosofía que intente superar la «tesis de la neutralidad» de la metaética analítica¹ en pro de una fundamentación de normas morales, parece extraer normas a partir de hechos y, por tanto, infringir el principio humeano de la distinción rigurosa entre lo que *es* y lo que *debe ser*². Con ello toda ética normativa parece estar superada lógicamente. Sus fundamentos son desmascarados por la filosofía «científica» —igual que los del «derecho natural»— como dogmáticos e ideológicos, y su pretensión de validez, estigmatizada, según los casos, como ilusión lamentable o como represión autoritaria y peligro para la libertad humana. (Sin embargo, es interesante, en el último caso, el compromiso cuasi-moral de la filosofía «científica», que puede convertirse en crítica de las ideologías

¹ Vid. al respecto HANS ALBERT, «Ethik und Metaethik», *Archiv f. Philos.* II, 1961, pp. 28-63, reimpreso en HANS ALBERT y ERNST TOPITSCH (eds.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt, 1971, pp. 472-517. También HANS LINS, «Der "Ordinary Language Approach" und die Neutralitätsthese der Metaethik», en H.G. GADAMER (ed.), *Das Problem der Sprache*, Munich, 1967, pp. 183-206; «Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?», en *Arch. f. Rechts- und Sozialphilos.* LIII, pp. 367-382, reimpreso en *Werturteilsstreit*, pp. 533-551.

² Es importante señalar que tampoco la ética kantiana del «imperativo categórico» escapa a esta crítica. Hegel la declaró insuficiente en virtud de su formalismo y más tarde ha sido desmascarada desde G. E. Moore como versión metafísica de la «*Naturalistic Fallacy*», dado que fundamenta la «realidad» de la ley moral en el «*factum*» de la razón; por no hablar de la fundamentación de este *factum* en el «yo inteligible», en tanto que «cosa en sí», en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Vid. recientemente K.-H. HENSE, «Der naturalistische Fehlschluss bei Kant», en M. RÜDIG (ed.) *Die Rehabilitation der praktischen Philosophie*, vol. I, Friburgo, 1972.

en nombre del liberalismo. Volveremos a ello.) Todo esto es cuanto decimos provisionalmente sobre el segundo aspecto de la situación paradójica del problema, con la que nos enfrenta la pregunta por la relación entre ciencia y ética. Según ello, una ética universal —es decir, intersubjetivamente válida— de la responsabilidad solidaria parece ser simultáneamente necesaria e imposible.

En primer lugar, podemos agudizar este rasgo paradójico fundamental de la presente situación del problema hasta configurar una contradicción, en el sentido de la dialéctica hegeliana: es decir, podemos caracterizarlo como el antagonismo realmente existente entre dos tendencias filosóficas de nuestro tiempo y, de este modo, como motor de una dialéctica que puede ofrecer una ilustración heurísticamente útil y una explicación de nuestro problema. ¿Cuáles, son las tendencias filosóficas, prácticamente vigentes en nuestro tiempo, que representan el antagonismo aludido, en un sentido no sólo académico?

1.2. Bajo el punto de vista expuesto, me parece indudable que el marxismo, en todas sus versiones, representa la vertiente positiva —por supuesto, más o menos dogmática— del antagonismo. El marxismo ha explicitado de modo clásico la idea (y ha desarrollado sus consecuencias) de que la humanidad se encuentra ante la tarea de superar su «prehistoria» natural; esto significa, sin embargo, superar la era de los intereses particulares —sea de grupo o de clase— que, cosificados como fuerzas cuasi-naturales de la historia, obstaculizan la transparencia y el autocontrol efectivo de la actividad humana e imposibilitan que los hombres, en acción solidaria, asuman la responsabilidad de la historia. En la era, esperada por el marxismo, de una historia hecha por los hombres asociados, la praxis solidariamente responsable y planificada debe sustituir a la libertad ilusoria de las acciones, contradictorias entre sí, de los individuos y de los grupos.

Pero, frente a las dificultades teóricas ya expuestas, ¿cómo puede el marxismo proporcionar los fundamentos éticos y, por tanto, las condiciones de posibilidad de una praxis solidaria y de la responsabilidad de la praxis? Como filosofía dialéctica (en el sentido hegeliano), el marxismo no acepta la distinción humana entre lo que es y lo que debe ser como una separación insuperable entre hechos científicamente cognoscibles y normas, que deben ser establecidas subjetivamente. Por el contrario, se atiene más o menos conscientemente —al menos, en su versión ortodoxa— al postulado clásico aristotélico-tomista de una ontología teleológica, en virtud del cual lo que es, entendido correctamente, se identifica con lo bueno; más exactamente:

el marxismo entiende con Hegel lo históricamente real como lo racional y lo racional como lo real, tal como exige una transformación histórico-dialéctica de la ontología clásica. Por otra parte, va más allá de Hegel en la medida en que no quiere entender sólo especulativamente *ex post* la unidad de la facticidad histórica y de su negación determinada —que debe constituir la unidad histórico-dialéctica de la realidad racional— sino que cree poder convertirla en objeto de un análisis científico, objetivo-materialista, incluyendo el futuro que debe ser creado, ante todo, mediante «crítica» y «praxis revolucionaria». (Esta pretensión ha sido formulada, en cualquier caso, por el marxismo «ortodoxo», a pesar del aprecio de Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*, por la «praxis subjetiva» descubierta por el Idealismo alemán)⁵.

Al integrar de este modo la «praxis subjetiva» de los revolucionarios, críticamente comprometida, en el concepto dialéctico de la realidad (de la historia) cognoscible objetivamente, parece que para el marxismo sea innecesaria una fundamentación ética de la praxis subjetiva en la toma de partido⁶: el análisis y la síntesis dialécticos del transecurso necesario de la historia parecen superar desde un principio la distinción humeana entre lo que es y lo que debe ser, en el todo de la realidad concebida como racional.

Es evidente, sin embargo, que justamente este concepto «dialéctico» de la realidad, como desarrollo de la historia objetivamente necesaria, se contraponen a la idea moderna de la objetividad científicista y también a la idea moderna de una decisión de conciencia moral y libre.

Realmente, podemos objetar con Whitehead⁷, frente a Hume y la filosofía analítica que le sigue, que ésta no alcanza la concreta realidad del proceso temporal cósmico, ni mediante el análisis de la causalidad, ni por medio de la distinción entre hechos y normas, puesto que (a través de una configuración abstracta del concepto) separa el pasado como lo fáctico «para nosotros» y, por tanto, objetivamente dado, del futuro como lo no decidido «para nosotros» y, por tanto, subjetivamente encomendado⁸.

⁵ Para la prueba de que esta reducción objetivista, científicista y dogmática del problema de la mediación de teoría y praxis se inició ya en el mismo Marx, vid. Dietrich BÖMER, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971.

⁶ Cfr. al respecto la sintomática introducción de Hans Jörg SANDKÜHLER a los textos del socialismo neokantiano, editados por él en *Marxismus und Ethik*, Frankfurt, 1970.

⁷ Vid. Alfred N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, 1929.

⁸ Cfr. para el análisis correspondiente del tiempo, K. O. APEL, Introducción a Ch. S. PEIRCE, *Schriften II*, Frankfurt, 1970, pp. 199 ss.

Sin embargo, precisamente esta objeción de la «reflexión especulativa» a la noción moderna, empírico-analítica, de realidad objetiva muestra, al mismo tiempo, que la criticada separación en la realidad «concreta» del proceso —como también la distinción entre los tres «ekstasis del tiempo»⁹ subjetivos— tiene su origen necesario en la situación del agente; con mayor precisión: en la situación del hombre que tiene que aplicar su conocimiento de experiencia al futuro incierto e indeterminado y para ello presupone principios de la acción, que no puede derivar de la experiencia. El concepto dialéctico-especulativo de realidad «concreta», como una realidad temporal en proceso, que es común a Hegel, Marx y al último Whitehead, no puede «superar», por tanto, la distinción —práctica y éticamente relevante— entre lo que ahora es y lo que debe ser. Su legitimidad frente a la distinción analítica y abstracta de Hume descansa en el hecho de que la reflexión acerca del todo de la realidad en proceso (que debemos contribuir todavía a configurar) nos impide a pensar —es decir, a postular— la superación real de la citada diferencia como superación de una contradicción dialéctica. Con ello, sin embargo, la superación de la diferencia está encomendada justamente al agente; es decir, no disponemos de ninguna superciencia que pudiera garantizar mediante un análisis objetivo la unidad de teoría y praxis, sino que precisamos una ética que proporcione el principio normativo para la mediación de teoría y praxis en la situación histórica.

Cuanto acabamos de decir contra la posibilidad de una superación todavía objetivamente científica de la distinción prácticamente relevante entre *ser* y *deber ser*, hechos y normas, debe objetarse a la idea correspondiente de una mediación total de *objetividad* y *subjetividad*, lograda mediante una superciencia dialéctica. Ciertamente, también aquí está justificada la exigencia de una *mediación* como resultado de una reflexión gnoseológica radical sobre la situación de las ciencias humanas: allí donde se produce una *comprensión*, en el sentido de la «hermenéutica»; es decir, allí donde la formación del concepto de una ciencia, en principio, resulta de un juego lingüístico, común al sujeto y al objeto de la ciencia¹⁰, se ha introducido ya siempre la mediación dialéctica de subjetividad y objetividad. En este sentido, la exigencia, por parte de una sociología crítico-dialéctica, de concebir la praxis científica misma como parte constitutiva de la realidad social como «sujeto-objeto» (E.

⁹ En el sentido de *Ser y Tiempo* de M. Heidegger.

¹⁰ Vid. a este respecto P. WINCH, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, 4.ª ed., 1965, y K. O. APPEL, «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Gesellschaftswissenschaften"», en *Philos. Jahrb.* 72 (1965), pp. 239-289 (*supra*, pp. 27 ss.)

Bloch), por analizar, está justificada siempre que con ello no pensemos en la «mediación total» en sentido hegeliano, o —lo que es todavía peor— confundamos por completo la pretensión especulativa hegeliana de una mediación total con la posibilidad de una ciencia empírico-objetiva de la historia (supuestamente fundada por Marx). Sin embargo, justamente esta pretensión de disolver dialéctica y científicamente —a la vez— la oposición sujeto-objeto, propia de la teoría del conocimiento, es sugerida por la ortodoxia y la neoortodoxia marxistas. Por ejemplo, mediante la referencia a los resultados objetivos del socialismo científico, a su comprensión y aceptación, se hace depender la pregunta por la razón para la toma subjetiva de partido (por el proletariado), de la toma de partido por el proletariado. Aquí se presenta como resultado de un análisis científico objetivo la mediación total de objetividad y subjetividad, postulable por Hegel como una reflexión especulativa *ex post*.

En lugar del círculo hermenéutico abierto entre un compromiso ético-práctico tentativo y una reconstrucción hipotética del proceso histórico¹¹, que ha de derivarse realmente a partir de la mediación entre objetividad y subjetividad (mediación inserta ya siempre en la «comprensión»), se produce un círculo lógico cerrado de presupuestos, que imposibilita a un profano —es decir, a alguien todavía no creyente— entrar en discusión crítica con el marxismo ortodoxo¹².

Bajo estos presupuestos, la idea marxista de una mediación entre teoría y praxis, ciencia y ética, se revela como un rechazo dogmático del espíritu de la ciencia y, simultáneamente, del espíritu de la responsabilidad ética libre. Como transformación histórico-dialéctica de la ontología teleológica, el marxismo parece superar el dogmatismo de la metafísica tradicional mediante una profecía que engloba la praxis futura. Como socialismo científico, reemplaza los pronósticos condicionados de la ciencia (de la naturaleza) empírico-analítica por los pronósticos incondicionados del «historicismo», criticado por K. R. Popper¹³. Por otra parte, como *socialismo científico*, sustituye la fundamentación ética del compromiso social recurriendo a lo históricamente necesario y, de este modo, destruye —nuevamente según Popper— la responsabilidad ética presente, en aras de un «futurismo ético»¹⁴. Y es innegable que esta crítica

¹¹ Vid. en relación con ello K. O. APPEL, «Reflexion und materielle Praxis: Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx», en *Hegelstudien*, fasc. I (1962), pp. 151-166.

¹² Vid. al respecto recientemente H. SHIFFER, *Marxismus und bürgerliche Wissenschaft*, Munich, 1971.

¹³ Vid. K. R. POPPER, *Das Elend des Historizismus*, 2.ª ed., Tubinga, 1969.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

de la teoría ortodoxa queda confirmada en gran parte analizando la praxis ortodoxa: dentro del ámbito dominado por la ortodoxia, la exigencia —tan evidente— planteada a la sociedad humana de asumir solidariamente la responsabilidad por la praxis histórica, degenera manifiestamente en la toma del poder por parte de aquella clase de funcionarios del partido que, desde Lenin, han monopolizado el conocimiento de la necesidad del proceso histórico y, con ello, la dirección de la mediación correcta entre teoría y praxis. La responsabilidad ética de los individuos no se amplía con ello a la esfera política, sino que se reduce sensiblemente incluso en el ámbito de las decisiones ligadas a visiones del mundo, ámbito que el liberalismo moderno había arrebatado a la autoridad de la iglesia y el estado.

Ante este trasfondo resulta inmediatamente comprensible que la filosofía moderna, en la tradición occidental de la democracia liberal, haya asumido la función (ideológica) de antítesis frente a la concepción marxista de una mediación dialéctica entre teoría y praxis y, por tanto, entre ciencia y ética. Esta función queda patente cuando consideramos, a la luz de nuestra investigación de la paradójica situación del problema, la diferencia que existe entre la llamada «filosofía analítica» y el «existencialismo»; diferencia considerada usualmente en occidente como la más profunda contradicción en el seno de la filosofía moderna. Desde nuestra perspectiva se esclarece inmediatamente que la filosofía analítica y el existencialismo no se contradicen en su función ideológica, sino que más bien se complementan: se confirman mutuamente por medio de una especie de división del trabajo, puesto que se reparten entre sí el ámbito del conocimiento científico-objetivo y el ámbito de las decisiones ético-subjetivas.

Ya S. Kierkegaard creía que la «objetividad», entendida como validez universal e intersubjetiva del conocimiento, es un privilegio de la ciencia no valorativa. Esta convicción constituyó realmente el presupuesto de su tesis, según la cual lo éticamente obligatorio se manifiesta sólo al pensamiento «subjetivamente interesado» de los «individuos» en las más tarde llamadas «situaciones límite» de las decisiones últimas de fe. La diferencia entre la posición de Kierkegaard y la del cientificismo moderno reside únicamente en el hecho de que para el primero el pensamiento subjetivamente interesado constituyera el «pensamiento esencial», mientras que consideraba la objetividad de la ciencia como existencialmente irrelevante y, por tanto, como inesencial. Pero incluso esta acentuación existencialista de la relación entre los ámbitos complementarios se encuentra también, como una sugerencia implícita, en uno de los padres espirituales del neopositivismo moderno, en el *Tracta-*

tus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein. En efecto, tras haber reducido inicialmente la posibilidad de proposiciones con sentido al ámbito de la ciencia de la naturaleza, declara Wittgenstein al final del *Tractatus* (proposición 6.42):

Por tanto, no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más elevado¹⁵.

Y en una carta a Ludwig von Ficker, del año 1919, caracteriza Wittgenstein el *Tractatus* en su totalidad del siguiente modo:

...el sentido del libro es ético. Yo quería introducir una afirmación en el prólogo..., que mi obra consta de dos partes: de la que está aquí presente y de todo aquello que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Porque lo ético está delimitado a lo largo de mi libro, por decirlo así, desde dentro; y estoy convencido de que, *en sentido estricto*, sólo así puede delimitarse. En resumen, creo que todo lo que muchos hoy *charlatanearn*, lo he determinado yo, guardando silencio sobre ello¹⁶.

La conexión existente entre misticismo y subjetivismo existencial o «solipsismo trascendental» en las alusiones de Wittgenstein a lo ético, coincide con un problema característico del existencialismo moderno, desde el método kierkegaardiano de la «comunicación indirecta» hasta el jaspersiano «esclarecimiento de la existencia». La dificultad estriba aquí siempre en lo siguiente: ¿cómo puede hablar la filosofía teórica en general, pretendiendo validez intersubjetiva, sobre lo que es subjetivo y singular por definición? Ahora bien, un aspecto especial de este problema se presenta también en la metaética analítica, puesto que en ella se plantea la siguiente pregunta: una metaética objetivamente descriptiva, que se comprende a sí misma como ciencia no valorativa, ¿de dónde toma los criterios para determinar el uso moralmente relevante del lenguaje, criterios que, en ningún modo, pueden ser tomados de las estructuras gramaticales, objetivamente descriptibles, del lenguaje?¹⁷ Antes de reflexionar más detalladamente sobre las características aporéticas —ya mencionadas— de la complementariedad oficial existente entre existencialismo y científicismo, examinemos la función ideológica de este sistema en la mediación entre teoría y praxis en el mundo occidental.

¹⁵ Cf. también 6.41, 6.421-6.43. Pueden compararse con éstas las proposiciones sobre el solipsismo trascendental: 5.62-5.641.

¹⁶ Citado en la «Introducción histórica» al *Prototractatus* de G. H. WRIGHT, Londres, 1971, p. 15.

¹⁷ Cf. al respecto los trabajos anteriormente citados de H. Albert y H. Lenk (nota 3).

1.3. La complementariedad que existe entre el objetivismo no valorativo de la ciencia, por una parte, y el subjetivismo existencial de los actos religiosos de fe y de las decisiones éticas, por otra, se presenta como la expresión moderna, filosófico-ideológica, de la separación liberal entre los ámbitos de la vida pública y privada, que se ha configurado en conexión con la separación entre la iglesia y el estado. Efectivamente, en nombre de esta separación —y esto significa, con ayuda de un poder estatal secularizado— el liberalismo occidental ha reducido cada vez más a la esfera de las decisiones privadas de conciencia, primero la obligatoriedad de la fe religiosa y, a continuación, el carácter obligatorio de las normas morales. En la actualidad este proceso continúa todavía, por ejemplo, en cuanto que los principios y argumentos morales se separan de los fundamentos del derecho. En general, podemos constatar que en todos los sectores de la vida pública en la sociedad industrial occidental, las justificaciones *morales* de la praxis se sustituyen por argumentos pragmáticos, que los «expertos» suministran sobre la base de reglas científico-tecnológicas objetivables.

De este modo, podemos «objetivar» una parte de la praxis humana realmente, de acuerdo con estándares científicos no valorativos: podemos justificar la parte técnico-instrumental y la parte estratégica de la praxis mediante reglas objetivas, que tienen la forma «si-entonces», y podemos considerarlas como transformaciones lógicas del saber científico nomológico.

(Justamente esta parte de la mediación entre teoría y praxis ha sido agudamente analizada por vez primera desde una perspectiva histórico-sociológica por M. Weber. Para ello se ha servido del concepto de «racionalización», tanto de la esfera pública en la sociedad industrial occidental, del obrar y de la producción, como también de la administración estatal burocrática¹⁸; actualmente la teoría funcionalista de sistemas de la sociedad lleva a cabo y generaliza este análisis y objetivación con ayuda, entre otras cosas, de la cibernética. Filosóficamente, este aspecto de la mediación entre teoría y praxis, objetivable científico-tecnológicamente, fue situado en primer plano por vez primera por el pragmatismo instrumentalista americano, especialmente por J. Dewey, y erigido directamente como paradigma de la razón práctica. Actualmente este pragmatismo instrumentalista se ha convertido en un elemento constitutivo de la filosofía analítica y del pensamiento público vigente, en el más amplio sentido. Podemos decir que el pragmatismo es la

¹⁸ *Ibid.* a este respecto G. ABRAMOWSKI, *Das Geschichtsbild M. Webers*, Stuttgart, 1966.

filosofía que funciona en la vida pública en la sociedad industrial occidental¹⁹. Por tanto, es en alto grado significativo el hecho de que una filosofía, tan representativa para occidente como la de K. R. Popper, sólo haya captado hasta la fecha la parte instrumentalmente objetivable de la mediación racional entre teoría y praxis, propagada por tal filosofía: hasta el presente, la escuela de Popper sólo considera como paradigma de la mediación racional entre teoría y praxis la *peace-meal social engineering* [Popper], o bien el análisis —necesario para ella— de las condiciones de realizabilidad y de las consecuencias que pueden esperarse de los proyectos políticos; mientras que los fundamentos y criterios, utilizados implícitamente en una filosofía comprometida de [la evolución de] la «sociedad abierta» —fundamentos y criterios tanto hermenéuticos, éticos, como pertenecientes a la crítica de las ideologías— sólo pueden articularse hasta ahora en el concepto límite de un «convencionalismo crítico»²⁰. En esta restricción de la racionalización metódica a lo que puede ser objetivado sin valoración y a la convención, se expresa de modo patente un límite de la idea, actualmente representable, de una razón no dogmática.)

Ciertamente, las reglas de la racionalización instrumental y estratégica de la vertiente técnica de la praxis —reglas que pueden ser objetivadas sin valoración— presupone de modo evidente *decisiones* sobre las metas de la praxis humana. Estas reglas no racionalizan la elección de las metas mismas; dicho con mayor precisión: contribuyen también de manera decisiva a racionalizar las metas, puesto que limitan las posibilidades de establecer líneas racionalmente, indicando las posibilidades técnicas de su realización, los efectos probables y los probables efectos secundarios²¹; pero no pueden aportar ningún criterio positivo sobre la deseabilidad de las metas mismas. Que aquí existe todavía un problema ético, más allá de la «inteligente mediación de fines y medios», propagada por J. Dewey, es algo que

¹⁹ Cfr. al respecto mi introducción a Ch. S. Peirce, *Schriften I*, Frankfurt, 1967, pp. 13 ss. El mismo Peirce, padre del «pragmatismo», no es ciertamente un «pragmatista» en el sentido aquí expuesto; cfr. en relación con ello *infra*, nota 23.

²⁰ Cfr. al respecto *infra*, 390 ss. De igual modo que Popper, Dewey sólo pudo someter a discusión, reduciéndolas científicamente y tecnológicamente, las implicaciones éticas de su concepción democrática radical, que consiste en una mediación de todas las necesidades individuales en la comunidad de comunicación organizada.

²¹ En relación con los llamados «principios-puente», que actúan de mediadores entre el ser y el deber ser, los hechos y las normas, cfr. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga, 1968, pp. 76 ss. II. Albert descubre una posibilidad de crítica racional de normas morales, que sobrepasa estos principios-puente, en un «pluralismo ético», paralelo al «pluralismo de las teorías» científicas. Cfr. al respecto *infra*, pp. 377 ss.

resulta especialmente patente en aquellas situaciones —no raras hoy precisamente— en las que importa ofrecer una resistencia racionalmente fundada frente a las sugerencias científico-técnicas de realizabilidad, respaldadas también, la mayor parte de las veces, por intereses económicos²². Aquí, evidentemente, es imposible poner por más tiempo entre paréntesis de un modo pragmático el problema ético de establecer metas racionales. Y en ello se patentizan los límites del concepto científico-tecnológico de una racionalidad que objetiva sin valorar.

En oposición al instrumentalista Dewey, que puso en cuestión la necesidad práctica de metas últimas en general²³, Max Weber, próximo al neokantismo, reconoció precisamente en la política los límites de la racionalización pragmática, a la vista de las «situaciones límites» de la decisión responsable, así llamadas más tarde por su discípulo K. Jaspers. Pero incluso Weber sólo pudo seguir, en este punto, la lógica del sistema de complementariedad que hemos bosquejado y relegar el problema ético de la valoración de metas al ámbito de las decisiones, en último término, subjetivas e irracionales. A diferencia de los neokantianos, que todavía se atenían a la idea de una argumentación sobre los valores, formal y racional, Weber consideró confirmada nuevamente la verdad del politeísmo antiguo en la esfera de las preferencias axiológicas últimas: cada individuo debe elegir su dios, en una situación de decisión responsable²⁴.

Es ocioso decir que la llamada ética existencialista de la situación (por ejemplo, la del primer Sartre) y el decisionismo político (por ejemplo, el de un C. Schmitt) siguen la misma lógica. Es la *lógica de la alternativa entre ciencia objetiva y decisión axiológica subjetiva*, que hoy en día todavía determina en gran medida la estructura ideológica de la mediación entre teoría y praxis en occidente. Según su versión democrática liberal, la vertiente pública de la praxis vital debería estar regulada

²² También el individuo, que se ve obligado a decidir entre sistemas totales de la sociedad y, por tanto, a cuestionarlos en su totalidad, tiene que plantearse la pregunta sobre los fines últimos de la vida humana, frente a la opinión de Dewey, a la que Albert parece estar próximo (*op. cit.*, p. 77).

²³ *Vid.* Sidney Hook, «The Desirable and Emotion in Dewey's Ethics», en John Dewey, *Philosophy of Science and Freedom*, Nueva York, 1950. *Cfr.*, en contraposición, Ch. S. Peirce: «El único mal moral consiste en no tener un fin último» (*Coll. Papers*, 5.133; p. 350 en mi edición citada); y también: «Si queremos entender el pragmatismo lo suficientemente bien como para poder someterlo a una crítica racional, tenemos la obligación de investigar qué fin último está constituido de modo que nos brinde la posibilidad de seguirlo, aun cuando el curso de la acción se prolongara indefinidamente» (*Coll. Papers*, 5.135; p. 351 en mi edición citada).

²⁴ *Cfr.* Max Weber, «Wissenschaft als Beruf», en *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. por J. Winckelmann, 2.ª ed., Tübinga, 1951, pp. 597 ss.; «Politik als Beruf», en *Ges. Politische Schriften*, 2.ª ed., pp. 540 ss.

idealiter por una racionalidad no valorativa, tal como es concebida por la «filosofía analítica» en el más amplio sentido. Lo que esta racionalidad no puede resolver —el problema de las preferencias últimas acerca de valores y metas— queda relegado, por principio, a la esfera privada de las decisiones subjetivas de conciencia, tal como es concebida por el «existencialismo» en el más amplio sentido. La llamada «metaética» analítica, que se desarrolló en los países anglosajones siguiendo a G. E. Moore y Wittgenstein, no ha hecho más que confirmar esta situación mediante su «tesis de la neutralidad»: «deja todo como está», para expresarlo con el segundo Wittgenstein.

1.4. Bajo los presupuestos esbozados, ¿qué ocurre con la aceptación de la responsabilidad moral por los efectos directos y por los efectos secundarios de la praxis humana en la era de la técnica industrial extendida planetariamente, aceptación que al comienzo mostramos como necesaria? Al menos, parece claro lo siguiente: la mediación científico-tecnológica y no valorativa entre teoría y praxis no puede asumir esta responsabilidad; a lo sumo, puede proporcionar las «informaciones» necesarias para ejercerla, pero debe presuponer los criterios éticos de la misma. Ahora bien, ¿quién puede asumir la responsabilidad y en virtud de qué principios? Según el fundamento filosófico del sistema occidental de complementariedad, en último término, sólo las decisiones aisladas de conciencia, realizadas por los individuos, pueden reclamar para sí mismas obligatoriedad moral. ¿Cómo armonizar estas decisiones individuales de conciencia siguiendo reglas normativas, de tal modo que puedan asumir la responsabilidad solidaria por la praxis social?

En este momento podemos pensar en la formación pública de la voluntad mediante «convenciones» («convenios»), a través de las cuales se lleva a cabo en el ámbito de la democracia liberal, y de acuerdo con esta concepción, tanto la fundamentación del derecho positivo como la de la política. Según parece, por medio de convenciones se concilian, según cada situación, tanto las decisiones subjetivas de conciencia, como también —mediadas por éstas— las necesidades subjetivas de los individuos, tal como exige una decisión de la voluntad de la que todos son responsables, aunque se haya llegado a ello mediante soluciones de compromiso, como las votaciones. Estas mismas «decisiones» así logradas, en cuanto pueden pretender validez en la vida pública, constituyen el fundamento de toda norma intersubjetivamente obligatoria. Esta parece ser la respuesta que se deduce a partir de los presupuestos filosóficos del sistema occidental de complementariedad; y esta respuesta parece hacer innecesaria la fundamentación filosófica de una ética

universalmente válida²⁵. (Del mismo modo que sucede en la teoría analítica de la ciencia, también en el ámbito de la razón práctica el convencionalismo parece designar aquellos fundamentos para la decisión subjetivo-intersubjetivos, que todavía pueden y deben colocarse junto a los criterios objetivos de racionalización —es decir, junto a la lógica y las informaciones empíricas— para constituir pragmáticamente la validez intersubjetiva, sea en la esfera del conocimiento teórico, sea en la de las normas prácticas.) Las convenciones fácticas parecen poder efectuar hasta cierto punto la síntesis normativamente relevante entre el ámbito de las decisiones privadas (existenciales) y el ámbito de la validez objetiva.

Ciertamente, no debemos menospreciar el significado práctico del puro mecanismo de la *convención* (*qua convenio*) como un criterio de la libertad democrática. No obstante, considero que, mediante el recurso a las posibles «convenciones», nuestro problema queda más bien disimulado que aclarado. Porque la pregunta éticamente relevante, sugerida por la referencia a las convenciones, es precisamente la siguiente: ¿es posible especificar y justificar una norma ética fundamental, que obligue a considerar a cada individuo como un deber perseguir, por principio, en todas las cuestiones prácticas un convenio vinculante con los demás hombres y mantenerse después en el convenio hallado? O, si esto es imposible, ¿es posible, al menos, obrar en el espíritu de un convenio anticipado? Ahora bien, esta exigencia no está justificada en modo alguno, o no es suficientemente satisfecha, mediante la mera referencia a la existencia de convenciones. Efectivamente, en el caso de que se realicen convenciones fácticas, bajo los presupuestos del sistema occidental de complementariedad expuestos hasta ahora (entre objetividad no valorativa y moral privada, que no obliga intersubjetivamente), tales convenciones sólo pueden interpretarse en el sentido de la teoría hobbesiana del contrato: como manifestaciones racional-teleológicas de la prudencia de los individuos. Como tales, no presuponen realmente ninguna norma moral fundamental intersubjetivamente válida; pero, en tanto que medidas tomadas por la prudencia estratégica, a mi juicio, tampoco son capaces de fundamentar la obligatoriedad moral de las convenciones. (En este sentido, por ejemplo, el «derecho positivo» como tal, sin el presupuesto implícito de una ética, no es normativamente obligatorio, sino efectivo en el mejor de los casos. Sin embargo, es muy instructivo el hecho

²⁵ Realmente, no es fácil hoy en día aclarar a un público crítico, no filosófico, cuál podría ser el *sentido* de una fundamentación filosófica de una ética intersubjetivamente válida.

de que un sistema jurídico que pierda en la sociedad el crédito moral, a la larga, suela perder también su efectividad.)

A mi juicio, este argumento se dirige contra todas las versiones de la teoría contractual liberal de la moral y el derecho, que quiera fundamentar la validez intersubjetiva de normas en la línea de un *individualismo* o *solipsismo metódico*²⁶; es decir, únicamente sobre la conciliación o la conjunción empírica de intereses individuales o de decisiones arbitrarias: si no hay principio ético alguno que sea, a la vez, normativamente obligatorio e intersubjetivo, la responsabilidad ética no puede sobrepasar, por principio, la esfera privada. Sin embargo, esto no sólo significa que *formaliter* las convenciones fundamentales de cualquier democracia (pactos, constituciones, leyes, etc.) carezcan de obligatoriedad moral; significa además que *materialiter* las decisiones morales de los individuos (en la vida cotidiana y en las situaciones-límite existenciales), no reguladas explícitamente mediante convenio, no están obligadas a tener en cuenta la exigencia de una responsabilidad solidaria de la humanidad. (En la práctica, las decisiones morales de los individuos, insertos en la moderna sociedad de masas —emancipada de vínculos comunitarios arcaicos y religiosos— rara vez podrían sobrepasar realmente el horizonte de solidaridad correspondiente al grupo íntimo.)

Sin embargo, si las decisiones individuales de conciencia, llamadas «libres», están aisladas entre sí *a priori* —tal como sugiere la idea de la moral privada puramente subjetiva— y si, por consiguiente, tales decisiones no obedecen prácticamente ninguna norma de solidaridad, tendrán pocas probabilidades de éxito en el mundo de la praxis social pública, del que hoy en día proceden los macroefectos. Bajo tales presupuestos, ¿no degenera en ilusión la idea de la libertad humana (vinculada por el liberalismo a la privatización de la moral y de cualquier cosmovisión), tal como afirma de hecho el marxismo? (Esta aporía parece coincidir en la práctica con la antigua dificultad a la que se enfrentaba aquella ética luterano-kantiana de la «interioridad», que cree tener que asegurarse exclusivamente de la inte-

²⁶ Entiendo por «individualismo metódico», o bien «solipsismo metódico», la suposición, a mi entender apenas superada hasta hoy, de que, aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, sin presuponer *lógico-transcendentalmente* una comunidad de comunicación; es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual. De ello se sigue en la filosofía teórica la insoluble alternativa y controversia entre la fundamentación «introspectiva» y la «behaviorista» (subjetivista y objetivista) de la comprensión de sí mismo y de los demás; en la filosofía práctica, la alternativa entre «decisionismo» y «naturalistic Fallacy».

gridad de la buena voluntad o de la intención [*Gesinnung*] pura, pero que, a la vez, cree tener que abandonar el éxito en el mundo político al juego axiológicamente neutral del poder.) Bajo los presupuestos que acabamos de mencionar, no es extraño que la «masa solitaria» de la sociedad industrial occidental cada vez aproveche menos la posibilidad —postulada en el sistema ideológico— de efectuar decisiones existenciales de conciencia; que no actúe ya «dirigida desde dentro», sino «desde fuera»; o bien que —para utilizar otro vocabulario sociológico— se deje «manipular» en sentido consumista, incluso en el llamado ámbito existencial de la vida privada.

Si fuera correcto el análisis sociológico últimamente expuesto, es obvio que el sistema completo de complementariedad de la ideología occidental se derrumbaría. Ya que en este caso se disolvería la esfera privada de las pretendidas decisiones existenciales de conciencia, al estar determinada cada vez más por la esfera complementaria de las llamadas «presiones objetivas de los hechos», que no puede, *per definitionem*, asumir ninguna responsabilidad moral. (Esto equivaldría a realizar la visión de Schelsky de la «tecnocracia.»)²⁷ Pero aunque no llegáramos tan lejos, es difícil concebir cómo el modelo occidental de civilización científico-técnica podría asumir la responsabilidad moral —postulada al comienzo— por las consecuencias de la técnica industrial, aceptando los presupuestos ya esbozados del sistema ideológico de complementariedad.

Huelga mencionar que el movimiento de la llamada «nueva izquierda», que ha encontrado un eco mundial entre las generaciones jóvenes, ha partido de consideraciones similares a las aquí expuestas últimamente. Y yo quisiera adherirme a su crítica del sistema occidental, al menos en cuanto que las oportunidades para una «macroética de la moderna sociedad industrial» son extremadamente reducidas, si aceptamos los presupuestos esbozados del sistema ideológico de complementariedad. Sin embargo, quisiera subrayar también a la vez que, bajo las condiciones del «sistema» oriental «de integración» —es decir, bajo el presupuesto dogmático de que una élite de filósofos del partido garantiza la unidad del conocimiento científico y de la moral, sobre la base de una «superciencia» dialéctica— tampoco podemos hablar de una ética de la responsabilidad solidaria. La diferencia entre las aporías ideológicas occidental y oriental estriba, a mi juicio, en lo siguiente: en el primer caso, se postulan las decisiones morales de conciencia de todos los individuos; sin embargo, es imposible fundamentar la validez

²⁷ Cfr. H. SCHELSKY, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf, 1965, pp. 456 ss.

intersubjetiva de normas éticas y, por tanto, la solidaridad moral; en el último caso, se postula la solidaridad de la responsabilidad moral de la sociedad; sin embargo, no puede estar mediada por las decisiones individuales de conciencia, ni teórica ni práctico-políticamente; tales decisiones resultan en el fondo superfluas y, en la práctica, quedan relegadas a la esfera privada, de un modo semejante a la forma en que procede el sistema occidental de complementariedad.

Hasta aquí hemos considerado la situación dialéctica en que se encuentra el problema de la relación entre ciencia y ética en la moderna sociedad industrial. A continuación, quisiera llevar a cabo algunas reflexiones sobre la posibilidad de resolver las dificultades presentadas.

2. REFLEXIONES ENCAMINADAS A RESOLVER LA PARADOJA

2.1. Como ya he insinuado en páginas precedentes, hay algunos presupuestos fundamentales de la filosofía analítica que casi parecen imposibilitar una fundamentación de la ética normativa. Intentemos presentar los más importantes de entre estos presupuestos:

1) A partir de *hechos* no pueden derivarse *normas* (o bien: a partir de enunciados *descriptivos* no pueden deducirse enunciados *prescriptivos* ni, por consiguiente, «juicios de valor»). Para mayor brevedad, llamaremos a este principio «principio de Hume» o «distinción de Hume».

2) La *ciencia*, puesto que proporciona conocimientos con contenido, versa sobre *hechos*; de ahí que sea imposible fundamentar *científicamente* la *ética normativa*.

3) Sólo la ciencia proporciona un saber *objetivo*: la *objetividad* se identifica con la *validez intersubjetiva*; por tanto, una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética normativa es absolutamente imposible.

Si queremos mostrar que es posible fundamentar racionalmente la *ética normativa*, todo parece depender —según lo dicho anteriormente— de que cuestionemos una de las premisas expuestas, por lo menos. A este respecto considero prometedoras dos estrategias argumentativas:

1.) Podemos intentar poner en cuestión la *relevancia* de la distinción humeana (y, por tanto, de la primera premisa) para nuestro problema: aun cuando es imposible lógicamente deducir normas de hechos, resulta muy cuestionable que todas las ciencias dotadas de contenido empírico sean por ello ciencias puras de hechos; lo cual significa en nuestro contexto: ciencias

de hechos moralmente no valorativas. Podría suceder que únicamente las ciencias de la naturaleza —por tanto, ni las ciencias humanas empíricas ni la «metaética» filosófica— pudieran constituir su objeto fenoménico sin una cierta valoración moral.

2.ª) La segunda estrategia argumentativa renuncia a cuestionar la neutralidad axiológica de la ciencia, incluida la metaética filosófica; por tanto, tampoco pone en duda la relevancia de la distinción humeana para nuestro tema, sino que la presupone. En lugar de ello, se pregunta si la objetividad misma de la ciencia axiológicamente neutral puede ser filosóficamente entendida, sin presuponer la validez, intersubjetiva de normas morales. Por consiguiente, esta argumentación pondría directamente en cuestión la validez de la tercera premisa.

A continuación, intentaré mostrar que ambas líneas de argumentación están justificadas y se complementan recíprocamente. Sin embargo, el primer enfoque no podría probar la posibilidad de una fundamentación racional de la ética, aunque alcanzara su meta; por el contrario, queda patente que sus resultados sólo empiezan a tener relevancia para nuestro tema suponiendo que el segundo enfoque pueda demostrar la posibilidad de una fundamentación racional de la ética.

2.2. Como ya hemos señalado, la primera estrategia argumentativa podría partir de lo siguiente: desde una perspectiva fenomenológica, los objetos de las ciencias humanas no pueden *constituirse* sin una determinada valoración moral. Ciertamente, la ciencia moderna de la naturaleza, experimental y teórica, pudo constituir su objeto entendiéndolo como «existencia de las cosas, en cuanto forman una conexión conforme a leyes» (Kant), en el sentido de inquirir si se trata de un comportamiento de las cosas adecuado a normas o contrario a ellas; pero únicamente pudo hacerlo renunciando, por principio, a la comprensión comunicativa y a la valoración correspondiente. La renuncia inicial a la *comprensión* y a la valoración, que es constitutiva del fenómeno, corresponde aquí al interés cognoscitivo previo por la posibilidad de hacer manejables los procesos regulados causalmente, poniéndolos como medios al servicio de *finés humanos*. Porque, como reconoció Francis Bacon, sólo la renuncia a valorar teleológicamente los procesos naturales posibilita una ciencia, cuyos resultados sean experimentalmente comprobables y, por tanto, también técnicamente aprovechables. (Con ello, nos encontramos ante aquella relación epistemológica sujeto-objeto, para la cual el mundo está dado como un conjunto de hechos no valorado; por tanto, el concepto de ser ya no implica el de lo bueno o el de lo debido, en oposición a la ontología teleológica de Aristóteles. Es cierto

que, por ejemplo, en Galileo el objeto no se constituye sin presuponer idealizaciones. Pero éstas no señalan metas o normas de comportamiento a los cuerpos naturales —normas a las que los cuerpos naturales se sujetan en menor grado en la esfera sublunar que en la estelar— sino que representan únicamente normas metódicas para el científico de la naturaleza, cuyo entendimiento prescribe la ley [fórmula] a la naturaleza [inicialmente, en el sentido de una *adæquatio ad intellectum divinum*]²⁶. Por tanto, en este caso la comprensión de los fines y normas de conducta se repliega, hasta cierto punto, en el ámbito de la autocomprensión metodológica de la ciencia natural.) Sin embargo, y a pesar de todas las insinuaciones de un cientificismo reduccionista, las ciencias humanas no han podido hasta hoy hacer verdaderamente efectiva aquella *inicial renuncia a una comprensión valorativa, renuncia que era constitutiva del fenómeno*.

Dicho más exactamente: simplificando ulteriormente el fenómeno, las llamadas ciencias sociales «empírico-analíticas» pudieron simular una constitución no valorativa del objeto de las ciencias naturales, en la medida en que les fue posible prescindir de la relación intersubjetiva de comunicación y también manipular experimental y tecnológicamente los «objetos» humanos. En esta medida, quedó confirmado en las ciencias sociales el presupuesto recíproco —constitutivo ya para las ciencias naturales— de un concepto de experiencia no valorativo y de una virtual utilización tecnológica de la experiencia. Ahora bien, aun cuando queramos hacer manipulables los motivos de la conducta y tratarlos como cuasi-causas, esta simplificación científico-tecnológica de las ciencias humanas presupone una aplicación *heurística* de la comprensión valorativa de la conducta que se conforma a normas o se desvía de ellas. Cuando, por el contrario, las ciencias humanas no tratan en modo alguno de hacer manipulables los hechos de una conducta casi conforme a leyes —con el fin de aprovecharlos tecnológicamente, si es posible— sino que intentan reconstruir comprensivamente las acciones, producciones e instituciones humanas —breve-mente, cuando intentan una autocomprensión de la praxis humana a partir de su historia— entonces es ya imposible eliminar con sentido las características valorativas en la constitución primaria del objeto.

²⁶ Desde una perspectiva histórica, en las etapas iniciales de la modernidad la ciencia natural reemplazó heurísticamente la comprensión empática y teleológica de la naturaleza, situada bajo el signo de un platonismo cristiano, por la comprensión reconstructiva, metódicamente correcta, de la construcción divina del mundo. Cfr. al respecto K. O. APPEL, «Das "Verstehen", eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte», en *Archiv f. Begriffsgeschichte*, vol. I, Bonn, 1955, pp. 143 ss.

Es cierto que, también en este punto, el «historicismo» positivista ha intentado hacer metodológicamente obligatoria una objetividad no valorativa. Por ejemplo, ha tratado de reducir, tanto la selección de los temas históricos que resultan fascinantes por ser significativos, como la valoración de las acciones humanas (por lo menos, de su carácter racional-teleológico) que posibilita la comprensión, a condiciones previas —meramente heurísticas— de las auténticas operaciones científicas; es decir, de la constatación de hechos y de la explicación causal. De hecho, al menos para los historiadores políticos, es posible poner la interpretación de la tradición humana —entendiéndola como una mera «hermenéutica histórico-empírica»— al servicio de la pura reconstrucción de los hechos, y reducir de forma metodológicamente consciente la constitución del carácter significativo de los acontecimientos históricos a las relaciones causales, no valoradas y objetivables, que son immanentes a la historia²⁹. Sin embargo, esta neutralización metódica no puede nunca eliminar la perspectiva valorativa llamada «precientífica». Incluso cuando el historiador se esfuerza por fundamentar los juicios significativos de una forma objetiva e immanente a la historia, tanto su concepción selectiva de la historia como su exposición narrativa de la misma en general —y en particular, su compenetración «apreciativa» con personas y épocas individuales— permanecen esencialmente determinadas por la perspectiva valorativa, enraizada en la pertenencia práctica del historiador a la historia. Puesto que esta perspectiva codetermina la constitución del objeto, que es inseparable de la exposición lingüística, no podemos considerarla como un momento meramente precientífico, como si consistiera en un interés valorativo externo (por ejemplo, económico), que selecciona un objeto para la investigación científica de la naturaleza, sin valorarlo progresivamente en su individualidad, puesto que sólo representa un caso posible de la explicación nomológica. Sin embargo, más importante que constatar la imposibilidad es, a mi juicio, la comprobación positiva de que tampoco podemos entender la neutralización metodológica del juicio de valor, efectuada por el historiador político, como eliminación definitiva de la valoración del objeto, tal como ocurre en la ciencia moderna de la naturaleza. Antes bien, debemos entenderla en el siguiente sentido, totalmente distinto: en el sentido de poner en cuestión la valoración cuasi-natural que los hombres asocian a la

²⁹ Cfr. recientemente Karl-Georg FAHER, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Munich, 1971, pp. 128 ss. y 165 ss.; también Detlef JUNKER, «Über die Legitimität von Werturteilen in den Sozialwissenschaften und in der Geschichtswissenschaft», en *Hist. Zeitschr.* 211/1 (1970), pp. 1-33.

comprensión —mediada por la tradición— de su historia, objetivando alguna conexión causal espacio-temporal, del modo más neutral posible; esto significa posibilitar una nueva valoración, críticamente mediada.

De este modo, sin embargo, la actividad del historiador político se incorpora, como resultado de su aplicación, al círculo hermenéutico de «prejuicio» de valor y «juicio de valor» depurado; círculo que ha caracterizado hasta ahora esencialmente la función de las ciencias humanas interpretativas, como exige una hermenéutica normativamente no neutral; por ejemplo, como exige la historiografía crítica y evaluativa de la literatura y la filosofía. La escuela de Popper, originariamente fundada sobre el monismo metodológico y, por consiguiente, sobre una concepción de las ciencias sociales como empírico-analíticas y no valorativas, ha ofrecido recientemente una sorprendente confirmación de esta evaluación de las ciencias humanas reconstructivas; sorprendente, porque es hasta ahora involuntaria. Desplazándose cada vez más desde la lógica normativa de la ciencia a una reconstrucción comprensiva de la «historia interna de la ciencia» (con lo cual se rectifican mutuamente, en el sentido del círculo hermenéutico, el concepto normativo de racionalidad presentado por la escuela y la racionalidad inmanente a las producciones ejemplares de los clásicos de la historia de la ciencia) la escuela popperiana misma ofrece el paradigma de una ciencia, que no es nomológicamente explicativa, ni tampoco valorativa sino, en el mejor sentido, *ciencia del espíritu* «hermenéutico-normativa»³⁰.

La metaética, ya mencionada al comienzo y comprometida con la «tesis de la neutralidad», ofrece otro ejemplo de la dificultad que representa reducir verdaderamente la realidad de la conducta humana a hechos observables y descriptibles sin valoración. En sagaces investigaciones ha podido mostrar Hans Lenk que «las tres metas» de la metaética analítico-lingüística —«conservar la neutralidad de la metaética, aplicar consecuentemente el análisis descriptivo del lenguaje ordinario y caracterizar metaéticamente de forma unívoca lo específicamente moral»— ... son incompatibles de dos en dos y, todavía más, las tres juntas. Sobre este punto es especialmente importante en nues-

³⁰ *Vid.* al respecto Imre LAKATOS, «History of Science and its Rational Reconstructions», en R. C. BUCK y R. S. COHEN, (eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 8 (1971), Reidel Publish. Co. Lamentablemente, los popperianos no se han percatado todavía de que están a punto de proporcionar un modelo para concebir epistemológicamente las ciencias históricas del espíritu, que es superior al que todavía monopolizan las ciencias sociales empíricas. *Vid.*, por el contrario, G. RADNITZSKY, *Contemporary Schools of Metascience*, 2 vols., 2.ª ed., Göteborg, 1970.

tro contexto comprobar que la mera «descripción» de lo lingüístico (de las «proposiciones») no puede conducirnos a una caracterización inequívoca de lo normativo; para ello es necesaria una interpretación de las «expresiones» en su contexto pragmático; pero, para obtener tal interpretación, la metaética no puede ser neutral (no normativa) en modo alguno: «Ciertamente los metaéticos no prescriben *acciones*, pero prescriben qué debemos considerar como acción "moral" o, incluso, como "moralmente buena". Los metaéticos, por así decirlo, son normativos en un nivel más elevado. Sin embargo, de este modo las proposiciones ético-normativas también dependen de la parte normativa de la metaética correspondiente, porque los significados de las expresiones presentes en ellas, como "bueno" o "debería", están determinadas por "prescripciones" metaéticas.»¹¹

Frente a la escuela popperiana, que H. Lenk parece seguir en la interpretación de sus conclusiones, no creo realmente que la imposibilidad de caracterizar inequívocamente lo moral mediante una metaética normativamente neutral, se reduzca simplemente al hecho de que también la «metaética» tiene el carácter de una *teoría* científica y, como tal, deba introducir prescripciones que son ya normativas (definiciones idealizantes del objeto)¹². Efectivamente, al contrario de lo que sucede con las prescripciones normativas de las teorías científicas de la naturaleza, las de la metaética —como el mismo Lenk declara— deben estar mediadas por la *comprensión* de su objeto, es decir, de las expresiones humanas en el contexto pragmático (deben poder ser utilizadas, por principio, por los objetos humanos para reconstruir su autocomprensión). Considero, por tanto, que la dificultad metodológica de la metaética «analítico-lingüística», debida a la tesis de la neutralidad, está condicionada en último término —del mismo modo que el continuo, antes mencionado, entre lógica normativa de la ciencia e historia de la ciencia— por lo siguiente: no estamos tratando con una *teoría*, cuyo objeto esté ya constituido como fenómeno en la relación no valorada sujeto-objeto; más bien tratamos con una *metateoría* que tiene el carácter reflexivo de la *reconstrucción hermenéutica*; por tanto, la «constitución» primaria «de su objeto» debe estar codeterminada por un compromiso que puede realizarse comunicativamente y que no sólo es metodológicamente normativo, sino también moralmente normativo.

¹¹ Hans LENK, «Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?», en *Werturteilstreit*, op. cit.

¹² En este punto la Escuela de Popper concuerda con Paul Lorenzen y, en consecuencia, debería haber superado ya el «cientificismo», de igual modo que Lorenzen; puesto que —frente a la «filosofía analítica»— cree que la razón puede y debe «ser práctica».

(A mi juicio, las dificultades de la metaética analítico-lingüística, incluso las dificultades metodológicas de la «Ordinary Language Philosophy» en general, se encuentran ya fundamentadas en el segundo Wittgenstein, por cuanto no reflexionó sobre su propia relación comunicativa y reflexiva con los «juegos del lenguaje» o «formas de vida», «descritos» por él. Por ello, para Wittgenstein éstos eran prácticamente, *a la vez*, horizontes cuasi-trascendentales de todo discurso y de toda acción dotados de sentido y hechos crudos, que pueden ser hallados en el mundo y que no pueden ponerse en cuestión críticamente, con excepción de los juegos metafísicos del lenguaje. Considero que la «Ordinary Language Philosophy» nunca ha reflexionado suficientemente sobre la contradicción que aquí se produce entre un análisis cuasi-trascendental y uno cuasi-behaviorista³³. Una excepción es Peter Winch quien, por cierto, no se percató de que la interpretación hermenéutico-trascendental de Wittgenstein que propone tiene que ser fundamentada sobre la presuposición de un «juego trascendental del lenguaje» ideal-normativo, si no quiere recaer en un «cuasi-behaviorismo empirista», que incluye también un relativismo ético³⁴. Si quisiéramos orientar el concepto de «hermenéutica» según esta versión analítico-lingüística, estaríamos predispuestos de hecho a entender el tópico de la «imposibilidad de rebasar el lenguaje ordinario» como renuncia a intentar una *reconstrucción normativa* de la praxis humana)³⁵.

Frente a ello, y en la línea de una hermenéutica normativamente no neutral, quisiera mantener, en primer lugar, lo siguiente: quien desee comprender las acciones humanas (incluidos los «actos de habla»), debe comprometerse comunicativamente —al menos, heurísticamente— en el sentido de asumir la responsabilidad común por las intenciones de la acción; aun cuando ello ocurra bajo la reserva metódica de que son posibles un ulterior distanciamiento y neutralización. (Estas afirmaciones son confirmadas por cada «good reason essay» de la comprensión racional-teleológica, aunque con ello sólo se pretenda metódicamente valorar la elección de los medios y no la de los fines.) Por tanto, con respecto a las ciencias humanas interpretativas (incluida la filosofía), no basta indicar con Popper y en contra de la filosofía analítica, que los datos relevantes

³³ Esta es la tesis que mantengo desde mi exposición «Sprache und Ordnung», en *Akten des 6. Dtsch. Kongr. f. Philosophie*, Munich, 1960, pp. 200-225 (*supra*, vol. I, pp. 161-190).

³⁴ *Vid.* al respecto K. O. APPEL, «Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaft», en *Neue Hefte für Philosophie*, n.º 2 (1972). (*Vid. supra*, vol. II, pp. 209 y ss.)

³⁵ Para este equívoco de la «diseñada de Erlangen», *vid. infra*, p. 401.

sólo se constituyen como datos a la luz de «teorías» (no neutrales normativa ni metódicamente): según Popper, estas afirmaciones son también adecuadas para los datos que la ciencia natural establece con independencia de toda valoración. Debemos señalar además que los (así llamados) «datos» *mismos*, en el caso de las ciencias humanas, están caracterizados por seguir normas subjetivamente; lo cual significa que *primariamente* —con la única reserva del *ulterior* distanciamiento y neutralización— deben constituirse a partir de un enfoque, a la vez, comunicativo y autorreflexivo; es decir, un enfoque precisamente hermenéutico.

Si intentamos extraer, a partir de estas consideraciones, las consecuencias referentes a nuestro problema de fundamentar la ética, podríamos creer en primer lugar que, mediante la constitución fenomenológica del objeto en las ciencias humanas *hermenéutico-normativas*, la distinción de Hume entre hechos puros y puras normas se ha mostrado, no ciertamente como falsa, pero sí como epistemológicamente irrelevante; por consiguiente, podríamos creer que hemos encontrado ya el camino de regreso buscado desde la metaética no valorativa a la ética. Sin embargo, bajo los presupuestos esbozados, no podemos en modo alguno deducir, en contra del veredicto de Hume, normas a partir de juicios puros de hecho; más bien rectificamos y enriquecemos nuestro compromiso normativo, siempre presente, mediante la comunicación comprensiva, con acciones, producciones y estilos de vida de otros hombres y de culturas extrañas, que son moralmente sugestivos. En realidad, ésta era la convicción del humanismo —influyente sobre todo pedagógicamente— desde el renacimiento italiano (si no desde la stoa helénica), pasando por Humboldt hasta Dilthey: la comprensión de todo lo humano posibilita un proceso normativo de educación, estética y moralmente relevante; es decir, en el sentido del círculo hermenéutico, la extensión de la «humanitas» presupuesta en la «comprensión» posibilita este proceso normativo de educación.

No quisiera menospreciar o refutar esta concepción humanista de las ciencias del espíritu, que todavía no son moralmente neutrales o que ya no lo son, y que H.-G. Gadamer ha revivido en nuestros días recurriendo a la autoridad vinculante de la tradición clásica. No obstante, no puedo atribuirle ninguna función decisiva en el intento de hallar una «fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», en virtud de las siguientes razones:

1) El «círculo hermenéutico» entre «comprensión» y «valoración», que debe actuar en cierta medida como vehículo de la racionalidad normativa, en el contexto de una concepción fe-

nomenológico-hermenéutica de la ética, situada más acá de la distinción humeana, no puede asumir por sí mismo la función de «fundamentar» la ética. Puede garantizar perfectamente una formación moral en términos de sensibilización moral y ser, por tanto, indispensable como medio contra la «ceguera para el valor» (en el sentido de Max Scheler y Nicolai Hartmann); sin embargo, este tipo de formación moral es, no sólo insuficiente, sino incluso moralmente ambivalente. El desarrollo de las ciencias humanísticas del espíritu en Alemania (desde Herder a Dilthey y más allá de Dilthey) no ha sido el último en mostrar de forma patente que esto es así; pues la formación *meramente hermenéutica* ha conducido, por último, a una paralización del juicio moral y del compromiso político-moral en la élite intelectual alemana, fruto de un *relativismo* histórico-cultural que ya no puede ser superado *normativamente*³⁶. (Precisamente, para los «humanistas» hipersensibilizados —decadentes o que se sienten decadentes— parece haber resultado muy natural inclinarse fascinados hacia la tremenda simplificación que se ha efectuado con ayuda de valoraciones últimas pseudobiológicas; posiblemente, como una «reducción» existencialmente eficaz de la «complejidad» moral «del mundo», para expresarlo con Niklas Luhmann.) En este ejemplo queda patente que la hermenéutica debe presuponer siempre una fundamentación *normativa* de su comprensión éticamente valorativa.

2) Aun suponiendo que la hermenéutica contara con una fundamentación ético-normativa, el *método* hermenéutico sólo no basta a la hora de su aplicación hermenéutica. Esta afirmación resulta evidente si consideramos como premisas *empíricas* de la posible *justificación* de sistemas morales las condiciones *materiales* de las formas de vida socio-culturales que queremos comprender. En virtud de su metodología, la comprensión hermenéutica está obligada a «colocarse» en situaciones vitales extrañas o pertenecientes al pasado y a comprender la conducta humana a partir de su correspondiente contexto histórico; y uno de los postulados fundamentales de la hermenéutica, éticamente relevante, consiste en afirmar que debe intentarse seriamente una reconstrucción metódica de tal contexto como una situación subjetiva que exige una respuesta. No obstante, esta

³⁶ Ciertamente, debemos admitir que el *ethos* humanístico quedó ya paralizado en la hermenéutica de fines del siglo XIX —en comparación, por ejemplo con Herder o Humboldt— por el objetivismo positivista; por ejemplo, por la reducción del «espíritu absoluto» hegeliano al «espíritu objetivo». Consecuencia práctica de ello fue que la sensibilidad moral, por último, quedara neutralizada por una sensibilidad meramente estética. Por ejemplo, reemplazando pseudo-moralmente lo bueno por lo vigorosamente genuino.

comprensión reconstructiva (*Nachverstehen*) de las situaciones vitales, por sí sola, no puede proporcionar los presupuestos suficientes para valorar éticamente las acciones e instituciones como respuestas a las situaciones. Percatarse de que hay falta de transparencia en la comprensión humana del mundo y en la autocomprensión —lo cual equivale al postulado metodológico de la comprensión reflexivamente superadora— impulsa a la hermenéutica misma más allá del postulado, defendido por Schleiermacher y Dilthey, de la comprensión reconstructiva idéntica, en el sentido de la ya conocida exigencia de «comprender» a los hombres (y esto significa, también, a las culturas o sociedades) «mejor de lo que se comprenden a sí mismos». Si tal aspiración debe tener probabilidades de éxito a largo plazo y no resignarse solamente —con Gadamer— a «comprender» siempre «de un modo diferente», además de intentar la fundamentación ética de la hermenéutica, debe tratar de efectuar una reconstrucción de las condiciones materiales de vida de la sociedad humana, mediada hermenéuticamente, pero que sea a la vez histórica y objetiva. Sólo una reconstrucción socio-histórica semejante de las condiciones de la situación, que no se contienen en la conciencia subjetiva de la misma, puede superar a la larga, en favor de una reconstrucción de la historia éticamente relevante, el desconcierto moral que produce «comprenderlo todo». De este modo, por ejemplo, no sólo sería *comprensible* la expulsión o la muerte de los padres, incapaces ya de trabajar, en algunas tribus esquimales, sino que incluso sería conciliable con fines últimos humanos, si tuviéramos en cuenta las condiciones de vida de una cultura ártica primitiva³⁷. Por otra parte, el espíritu de disponibilidad patriótica para el combate no puede pretender en la época de las «macro-consecuencias» de las acciones bélicas —ya mencionadas como un riesgo que amenaza la existencia de la humanidad— el elevado valor moral que le fue atribuido en casi todos los sistemas morales, desde la época de las hordas primitivas de cazadores hasta la víspera nacionalista e imperialista de la expansión planetaria de la civilización occidental; tal como queda atestiguado en la literatura mundial desde la época de las leyendas heroicas. Y esta valoración moral tenía su justificación en la medida en que pudo fomentarse largo tiempo la autoafirmación expansiva de la humanidad en conjunto e incluso el progreso de la cultura, por medio de la «insociable sociabili-

³⁷ Si tenemos en cuenta fundamentalmente esta dependencia de la validez de normas morales con respecto a las condiciones de cada situación, el relativismo ético, presentado como resultado de las ciencias empíricas de la cultura, pierde peso sensiblemente como virtual obstáculo para una fundamentación racional de la ética normativa.

dad» (Kant) del egoísmo bélico de los grupos. También es insuficiente, en la era de las «macro-consecuencias» de las acciones humanas, el recurso de los sistemas morales tradicionales —sobre todo, religiosos— a los sentimientos de benevolencia y generosidad, instintivamente arraigados, y a las «cualidades desencadenadoras» que los provocan: la proximidad y semejanza entre los hombres; por el contrario, aquí todo parece depender más bien de una movilización de la fantasía moral en la línea del «amor al más lejano», que es abstracto *prima facie*.

Los ejemplos últimamente citados ilustran, dentro de nuestro contexto, la ya mencionada «asincronía» que existe entre las tradiciones morales de grupos y culturas, que son muy conservadoras, y la transformación progresiva de las condiciones humanas de vida en virtud de la civilización unificada por la ciencia y la técnica. Este no es un fenómeno que resulte accesible mediante una confrontación puramente hermenéutica con las tradiciones morales, sino que sólo se revela a través de una reconstrucción objetivante de la historia, que pueda extenderse más allá de los sistemas morales transmitidos fácticamente. Aquí nos encontramos con el aspecto éticamente relevante de un argumento epistemológico, aducido en los últimos tiempos, sobre todo, por parte de la ciencia social y la filosofía de la historia de inspiración marxista, contra la universalización de la perspectiva o del método hermenéuticos. La hermenéutica pura no tiene en cuenta que la realidad social —la vida de esta realidad social, vivida en la praxis técnica y político-económica— no se manifiesta suficiente ni adecuadamente en el «espíritu objetivado» de la tradición lingüística, en el más amplio sentido. Precisamente a la luz de un compromiso ético-normativo, el «espíritu objetivado», interpretable hermenéuticamente, puede y debe ser puesto en cuestión de nuevo por la crítica de las ideologías, en la medida en que los aspectos de la historia social y de sus condiciones reales de vida, no expresados lingüísticamente, se confrontan, de forma metódicamente consciente, con la mediación hermenéutica de la tradición y se utilizan como correctivo de la misma.

Por tanto, la «pretensión de universalidad de la hermenéutica», siempre que se refiera al *método* (o a la *metodología*) de las tradicionalmente llamadas «ciencias del espíritu», debe ser rechazada sin ambages³⁸. Naturalmente, con ello no queda afectada la «pretensión de universalidad de la hermenéutica»

³⁸ Este es el sentido fundamental de la limitación epistemológica de la hermenéutica, que señalé en «Sziéntistik, Hermeneutik, Ideologiekritik», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pp. 7 ss. (*supra*, vol. II, pp. 91-120).

en el aspecto *cuasi-trascendental*, desarrollado por Heidegger y Gadamer. Por «aspecto cuasi-trascendental de la pretensión de universalidad de la hermenéutica» entiendo lo siguiente: que el mundo de la vida está ya siempre interpretado lingüísticamente y el *a priori* del acuerdo, efectuado en lenguaje ordinario en el contexto del mundo de la vida, es —en un sentido que puede ser precisado— la condición irrebasable de posibilidad y validez intersubjetiva, tanto de cualquier construcción teórica concebible, filosófica o científica, como también de la «reconstrucción» del lenguaje mismo; sea tal reconstrucción «indirecta»³⁹, en el sentido de Carnap, sea «directa» en el sentido de Lorenzen⁴⁰. Incluso los resultados de la reconstrucción histórico-objetiva de las condiciones materiales de vida de la sociedad y, por consiguiente, también los resultados de la crítica de las ideologías, deben ser validados mediante *acuerdo*; y ello implica que tales resultados tienen que ser transferibles, por principio, a la conciencia reflexiva de todos los hombres. (Este principio regulativo es válido incluso para quienes ya no pueden replicar y debería inducir, por ejemplo, a los intérpretes de los textos, a imaginar contrafácticamente las posibles respuestas de los autores criticados.) Me parece que esta tesis hermenéutico-trascendental, correctamente entendida, es hoy todavía válida. Desde luego, ello presupone que el primado trascendental del lenguaje ordinario o del acuerdo no se reduzca ontológicamente —o desde la historia del ser— a un «acontecer», ni tampoco cuasi-behavioristamente a hechos empíricos como juegos lingüísticos⁴¹. El acuerdo en el lenguaje ordinario es *irrebasable* únicamente en la medida en que en él —y sólo en él— puede realizarse el *ideal normativo* del acuerdo y, por ello, debe ser siempre ya anticipado⁴². Precisamente por esto, el acuerdo en el lenguaje ordinario es incuestionable en su

³⁹ Vid. Y. BAR-HILLEL, «Argumentation in Pragmatic Language», en Y. BAR-HILLEL, *Aspects of Language*, Jerusalén, 1970, pp. 206-221.

⁴⁰ En este sentido expuse la tesis de la irrebasabilidad en la introducción de mi libro *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus...*, Bonn, 1963; frente a ello, vid. K. LORENZ/J. MITTELSTRASS, «Die Hintergebarkeit der Sprache», en *Kantstudien* 58 (1967), pp. 187-208. Para la controversia hasta ahora no resuelta en modo alguno, cfr. *infra*, pp. 401 ss.

⁴¹ Continúo considerando que la ventaja de la escuela hermenéutica heideggeriana (en el sentido más amplio), frente a la escuela del segundo Wittgenstein, estriba en que puede presentar un pensar histórico frente al modelo abstracto de pensar; pero la afinidad latente entre ambas escuelas consiste en que no pueden fundamentar ningún ideal normativo y, por lo tanto, ningún postulado para un progreso éticamente relevante. En relación con ello, cfr. también § 4 de la Introducción de esta misma obra.

⁴² Cfr. K. O. APEL, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik?», en R. BUBNER y otros (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübinga, 1970, pp. 140 ss. (*supra*, vol. II, pp. 169-208). Cfr. también J. HABERMAS, *ibid.*, pp. 99 ss.

totalidad, porque tenemos que ponerlo en cuestión virtualmente en cada caso particular en aras del ideal del acuerdo que todavía debe ser realizado.

Con todo, existen razones para admitir que es inconcebible un progreso normativamente relevante del acuerdo en el sentido de la hermenéutica, sin pensar simultáneamente en un progreso éticamente relevante en la formación social de la humanidad como comunidad de interpretación y de interacción. Como ya hemos dicho, si es posible una *hermenéutica normativa* —en el sentido de «comprender mejor» a largo plazo, y no sólo en el sentido de «comprender siempre de un modo diferente», tal como es ofrecido por la ontología gadameriana del «acontecer» y del «juego» de la verdad— debe presuponer ya una ética normativa. Sin embargo, en ello se manifiesta de nuevo claramente que una fenomenología hermenéutica que, en el sentido del «círculo hermenéutico», eluda la distinción de Hume entre hechos y normas, no puede ocupar el lugar de una fundamentación de la ética. Si pudiéramos presuponer los principios éticos del acuerdo interpersonal (en el más amplio sentido) y, por tanto, también los principios éticos de una «hermenéutica normativa» de la mediación de la tradición, entonces indudablemente la hermenéutica podría incluir en sí misma la crítica comprometida de las ideologías y se convertiría en el vehículo metodológico del *desarrollo material* de la ética. En ese caso, las ciencias humanas éticamente comprometidas podrían superar críticamente la multiplicidad de las normas y valores vividos, y desarrollar su referencia a la praxis mediante la «formación» de una sociedad comprometida éticamente, como complemento de la «información» científico-tecnológica de la sociedad⁴³. (Huelga puntualizar que también la «crítica», en el sentido de la escuela popperiana o en el sentido de la crítica de las ideologías de Th. Geiger y E. Topitsch, presupone ya una ética normativa⁴⁴. Incluso el compromiso de los críticos neopositivistas de las ciencias críticas de la sociedad y, en ocasiones, de la misma ética, revela con demasiada claridad que —al menos, de manera implícita— se ha invertido algo más que experiencia no valorativa y lógica formal. Recientemente, J. Habermas ha manifestado con claridad que también la «teoría crítica» del neomarxismo frankfurtiano, de igual modo que el marxismo en general, presupone una ética —todavía no desarrollada explícitamente— que debería ser explicitada para lograr una autocomprensión no dogmáti-

⁴³ Vid. K. STEINBUCH, *Die informierte Gesellschaft*, Stuttgart, 1966.

⁴⁴ K. Popper y H. Albert admitirían esto probablemente de buen grado; sobre E. Topitsch, vid. Peter Rotts, «Wie wissenschaftlich ist die wissenschaftliche Naturrechtskritik?», en *Philos. Rundschau*, 16 (1969), pp. 185-213.

ca⁴⁵. Por ello, Habermas ha emprendido un proyecto de fundamentación positiva de la ética, en cooperación crítica con la escuela de Erlangen. Volveremos a ello más adelante.)

De este modo, la discusión del principio cientificista de la no-valoración (*Wertfreiheitsprinzip*), que hemos mantenido hasta ahora, conduce a un resultado ambivalente. Por una parte, nuestras consideraciones son aprovechables para reforzar la sospecha de que la disyuntiva moderna entre la objetividad no-valorativa de las ciencias y la moral privada subjetiva es insostenible y que tal disyuntiva queda refutada, incluso hoy todavía, por la existencia de las ciencias humanas. Por otra parte, queda patente que debemos conseguir una fundamentación de la ética antes de que se constituyan, por ejemplo, las ciencias humanas como *organon* de la ética. Este mismo resultado nos remite a la segunda estrategia argumentativa, a la que hemos aludido en páginas precedentes y que no discute la relevancia de la distinción humeana, sino la tesis cientificista, según la cual toda validez intersubjetiva de argumentos es reducible a la validez objetiva de los enunciados no-valorativos. En favor de esta segunda estrategia se presenta todavía una consideración ulterior, que parece evidenciar de modo inmediato la relevancia de la distinción humeana para nuestro propósito y, en conexión con ello, parece poner de manifiesto incluso el primado de la metaética como punto de partida metódico de la tesis de la neutralidad. Aunque una vez aceptada la distinción de Hume, no podamos comprender la primaria *constitución* fenomenológica de los datos en el mundo de la vida y en las ciencias humanas hermenéuticas, a mi juicio, es indiscutible que a la hora de justificar la validez de las proposiciones de las ciencias humanas —e incluso, de las proposiciones éticas (por ejemplo, las normativo-prescriptivas)— debemos presuponer la relación sujeto-objeto no-valorativa y, por tanto, también la distinción de Hume. Si pretendemos evitar el dogmatismo como punto de partida, el «discurso teórico» de la filosofía (que empezó con la controversia griega φύσις-θεσις, y encontró su expresión filosófico-trascendental, referida críticamente al conocimiento científico, en la formulación kantiana de la *quæstio iuris*) debe distanciarse en cierto modo del «universo del discurso humano», como sucede en el presupuesto filosófico (metafísico) de las ciencias teóricas de la naturaleza⁴⁶, según el

⁴⁵ Cfr. J. HABERMAS, Introducción a la edición de bolsillo de *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971, pp. 23 ss.

⁴⁶ Es oportuno advertir que concibo las ciencias modernas de la naturaleza, teóricas y experimentales, como el producto de una síntesis entre el saber de trabajo (técnicas de prognosis) y la metafísica griega que se distancia del mundo (*theoria*).

cual éstas se distancian en cierta medida del universo de las cosas o de los objetos dados. Esta *analogía del distanciamiento teórico* es, a mi juicio, el presupuesto necesario para que la «validez» de las proposiciones pueda ser «puesta entre paréntesis» y, por tanto, discutida, de igual modo que la «doxa originaria» (*Urdoxa*) de la «existencia» de las cosas, según Husserl. Por otra parte, la validez de las normas morales (por tanto, la validez de las exigencias de deber de las *proposiciones prácticas*), por principio, debe poder ser puesta entre paréntesis y discutida, del mismo modo que la validez de verdad de las proposiciones teóricas sobre hechos. Sin embargo, al intentar poner en cuestión la validez normativa, precisamente no puede ponerse entre paréntesis la *existencia fáctica* de la *pretensión* normativa de validez; por el contrario, para justificar la validez reclamada, la validez problematizada de las normas debe reducirse metódicamente, a título de prueba (provisionalmente), al hecho de la pretensión de validez. Me parece que aquí radica, en último término, la legitimidad de la *tesis metaética de la neutralidad*. De acuerdo con esta perspectiva, el sentido de tal tesis no estriba en separar la «filosofía analítica» de la ética normativa, sino en radicalizar la exigencia filosófica de una fundamentación no dogmática para la ética normativa. En el ya citado distanciamiento del «discurso teórico» de la filosofía con respecto al «universo del discurso humano» reside, a mi juicio, la razón para que los filósofos exijan insistentemente un término (metaético), que pueda ser utilizado en la justificación de proposiciones prácticas de deber, de un modo análogo al uso que se hace del predicado de verdad en las proposiciones teóricas⁴⁷. Precisamente, el reconocimiento, mediado *reflexivamente*, de la diferencia entre hechos y normas, obliga a la metaética a considerar la justificación de las exigencias de deber como un problema de «conocimiento» *reflexivo* y, por tanto, *teórico*; del mismo modo que ocurre a la hora de justificar las pretensiones de verdad —que son, sin duda, de otro tipo— de las proposiciones teóricas. La única alternativa para una tal *analogía de la justificación* —que no debe confundirse, a mi entender, con la reducción intelectualista de la buena voluntad al saber correcto— podría consistir en reducir el problema ético de la justificación al problema de una «aceptación» fáctica de normas por parte del arbitrio humano. Me parece, por el contrario, que la *unidad* teórico-filosófica del problema de la justificación teórica y práctica y, simultáneamente por tanto, la

⁴⁷ Cf. recientemente P. LORENZIN, «Szientismus versus Dialektik», *op. cit.*, pp. 68 ss.; y el comentario crítico de K.-H. ITTING, «Anerkennung. Zur Rechtfertigung praktischer Sätze», en G. G. GRAU (ed.) *Probleme der Ethik*, Friburgo/Munich, 1972, pp. 83-107.

exigencia de tomar como punto de partida metódico (tentativo en cierto modo) de la ética filosófica la tesis metaética de la neutralidad, se fundamentan —desde el punto de vista de la antropología del conocimiento— en la «posición excéntrica» del hombre⁴⁸. El pensamiento humano, si pretende ser radical, debe hacer uso de esta posibilidad constitutiva para él, y que consiste en el distanciamiento con respecto al mundo y en el autodistanciamiento. En este sentido, tanto el enfoque metódico de la duda agustiniano-cartesiana, como el neocartesiano de Husserl, son obligatorios para la ética *qua* metaética.

Ciertamente, el distanciamiento radical con respecto al mundo, como *pensamiento*, es decir, como *argumentación*, está inserto en el «juego lingüístico trascendental» presupuesto por el «discurso teórico». Y en este punto queda refutado inmediatamente el «solipsismo metódico» del pensamiento cartesiano, mediante la comprensión *crítica del sentido* de los presupuestos del *discurso* teórico y práctico. En relación con el distanciamiento teórico del mundo, esto indica que la concepción crítica del sentido sigue muy de cerca a la «puesta entre paréntesis» de la «tesis general» de la existencia del mundo real y que con ello es superada, tanto la existencia de un yo que argumenta en el marco de un juego lingüístico, como la posibilidad de «duda real» sobre la existencia de determinadas cosas. En efecto, el modo de hablar, según el cual «algo está meramente en la conciencia», «es únicamente un sueño mío», etc., presupone ya evidentemente, junto con el «paradigma» de la existencia de un mundo real, el «juego lingüístico trascendental»⁴⁹. La duda provisional acerca del mismo mundo real sólo pretende, mediante el distanciamiento radical, lograr un *conocimiento reflexivo, no dogmático, de las condiciones de posibilidad y validez del «discurso teórico» de la filosofía*, condiciones *que no pueden ser suprimidas*⁵⁰. Consecuencias similares deben producirse, a mi juicio, para una discusión radical de normas morales que haga uso del distanciamiento teórico del mundo, en los términos propuestos por la tesis metaética de la

⁴⁸ Vid. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlín y Leipzig, 1928.

⁴⁹ En este punto convergen, a mi entender, los resultados del «realismo crítico del sentido» de Ch. S. Peirce (cfr. mi introducción a sus escritos, ya citada) y de la crítica del sentido del segundo Wittgenstein, interpretados trascendentalmente.

⁵⁰ Si alguien cree, con Agustín, Descartes o Husserl, que el «yo» o la «conciencia pura» pueden subsistir, incluso suponiendo que el mundo quedara anulado, con ello muestra únicamente, a mi juicio, el trasfondo teológico del descubrimiento de la «posición excéntrica» del hombre. Sin embargo, creo que este trasfondo teológico revela todavía la estructura del «juego trascendental del lenguaje»; aquí, en concreto, la comunicación presupuesta implícitamente

neutralidad: existen determinadas normas morales o exigencias de deber que es imposible poner en duda, con vistas a su posible justificación o no justificación, cuando cuestionamos la validez de exigencias morales de deber en general. Una crítica trascendental del sentido también puede mostrar aquí *que el presupuesto de la validez de normas morales en general es una condición «paradigmática» de posibilidad del juego lingüístico que pretende justificar normas.* ¿No sería posible extraer un «principio moral fundamental» o un «principio de la ética», partiendo de este presupuesto paradigmático del «discurso teórico» sobre la validez de las normas?

Por otra parte, con ello hemos alcanzado un punto de vista que nos sugiere atacar la tercera premisa de la «filosofía analítica»: la tesis científicista según la cual es imposible que las normas morales gocen de validez intersubjetiva. Y tal ataque parece, en verdad, prometedor única y precisamente con la condición de aceptar como punto de partida metodológico de la discusión la distinción de Hume y la tesis de la neutralidad de la moderna metaética, ligada a tal distinción. Frente a la sugestión ideológica del «sistema occidental de complementariedad», no parece imposible en modo alguno encontrar el camino de regreso desde la posición metaética a la ética normativa. Ciertamente, parece necesario para ello no confundir de un modo científicista el método de la metaética filosófica con los métodos de las ciencias, «empírico-analíticas» sino, precisamente, reconocer su exigencia característica de neutralidad normativa como punto de partida de la *reflexión trascendental*. Sin embargo, una vez hemos aceptado el punto de vista metodológico de la «reflexión trascendental», todavía podemos dar un paso más, preguntando por las condiciones de posibilidad y validez de la misma ciencia empírico-analítica, no-valorativa, y teniendo en cuenta a la vez que podemos y debemos concretar las «acciones del entendimiento» presupuestas por Kant, en términos del «juego trascendental del lenguaje», como acciones del acuerdo relacionadas interpersonalmente en el marco de una comunidad científica de comunicación. Aceptando este supuesto, ¿sería posible determinar las condiciones de posibilidad y validez de la objetividad no-valorativa de los enunciados empírico-analíticos de la ciencia, sin suponer ya la validez intersubjetiva de normas morales? En la respuesta a

entre el hombre, que pone en duda el mundo, y el Dios transmundo que pone el mundo. Por tanto, con el ateísmo —al menos, metódico— de la filosofía moderna, el «solipsismo metódico» de los clásicos de la filosofía moderna debería entrar en crisis: «uno solo» no puede «seguir una regla» (Wittgenstein), por tanto, no puede «pensar»; o Dios o el «juego trascendental del lenguaje» deben estar implícitamente presupuestos.

esta pregunta tendrá su punto de partida nuestra segunda propuesta argumentativa.

2.3. Nuestra segunda propuesta, decisiva a mi juicio, parte heurísticamente de la tesis de que la «objetividad» de las mismas ciencias no-valorativas ya presupone la validez intersubjetiva de normas morales. Desarrollando las consecuencias de esta tesis, destruiremos el prejuicio de la subjetividad irracional de todas las normas y valores morales, en primer lugar y, a continuación, intentaremos descubrir el principio fundamental de la ética en la era de la ciencia. Metódicamente, desarrollaré esta propuesta tratando de defenderla como una estrategia argumentativa frente a posibles objeciones y malentendidos.

2.3.1. La primera objeción frente a la estrategia argumentativa prevista, y que es fácil encontrar, podría tener su origen en la afirmación siguiente: si logramos demostrar que la ciencia presupone determinadas normas éticas, con ello podríamos fundamentar, en el mejor de los casos, «imperativos hipotéticos» en sentido kantiano, pero no un «imperativo categórico» como norma moral fundamental, incondicionada. Porque, en este caso, la pregunta decisiva sería: ¿la ciencia es, pues, algo que debe ser? Para responder a esta pregunta —se podría argumentar— es necesaria la ética que, por su parte, debe recurrir nuevamente a decisiones subjetivas, irracionales. A esta objeción podríamos replicar, en primer lugar, lo siguiente: probar que la validez intersubjetiva de normas morales es una condición de posibilidad y validez de la ciencia puede mostrar, en cualquier caso, que la idea misma de «objetividad» científica no es —como está ampliamente admitido— un argumento básico contra la posibilidad de una ética intersubjetivamente válida. Por tanto, la propuesta bastaría para refutar la versión éticamente relevante del «cientificismo», según la cual la posibilidad o imposibilidad de la ética depende de que su forma de validez pueda ser «reducida» a la objetividad no-valorativa. Porque justamente siempre nos encontraríamos con el hecho de que la objetividad normativamente neutral de las ciencias empírico-analíticas sólo es posible si aceptamos a la vez la validez intersubjetiva, complementaria, de normas éticas, en contra del presupuesto aceptado hasta ahora en el sistema occidental de complementariedad. En este punto descubrimos un interesante paralelo entre la ética y la hermenéutica, porque el mejor modo que hoy puede tener esta última de defender su propio derecho metodológico contra el científicismo, consiste también en mostrar que la ciencia objetivamente descriptiva y explicativa —sea causal o estadísticamente— presupone siempre un

acuerdo metodológico acerca del sentido en la dimensión de la intersubjetividad (trascendental)⁵¹. Refutando el cientificismo, en el sentido expuesto, no demostraremos ciertamente la posibilidad de un imperativo categórico, pero sí, indudablemente, la necesidad lógica de la validez intersubjetiva de una ética en la *era de la ciencia*. Con todo, quedará patente que las normas éticas fundamentales, presupuestas por la ciencia, no constituyen meros «imperativos hipotéticos» en el sentido limitado a que ya hemos aludido, sino que finalmente proporcionan incluso una respuesta a la pregunta sobre si la ciencia *debe ser*. Con vistas a demostrar estas afirmaciones radicalizaremos nuestra tesis, manteniendo que la *argumentación racional* presupuesta, no sólo en cada ciencia, sino en cada discusión de problemas, presupone la validez de normas éticas universales. Esta tesis, sin embargo, debe ser defendida en primer lugar frente a un posible malentendido:

2.3.2. El sentido de mi tesis no consiste en afirmar que el principio de racionalidad, que se manifiesta en el seguimiento de reglas lógicas del pensamiento consecuente, represente ya *eo ipso* un fundamento para la ética. Bajo todos los puntos de vista, opino (con Peirce, Popper y Lorenzen) que la lógica, y especialmente la lógica de la ciencia, tiene que concebirse como una *ciencia normativa*. De ello se sigue una interesante consecuencia: la moderna historiografía reconstruccionista de las ciencias exactas no consigna el ejemplo de una ciencia empírico-analítica no-valorativa, sino de una ciencia *normativo hermenéutica*, que puede presuponer ya siempre en la logicidad un principio de valoración normativa⁵². Sin embargo, con este

⁵¹ Vid. al respecto K. O. APFL, «Szentistik, Hermeneutik, Ideologiekritik», *op. cit.*; «The Apriori of Communication and the Foundation of the Humanities», en *Man and World* 5, n.º 1, 1972. A mi juicio, esta «tesis de la complementariedad», éticamente relevante, es confirmada en lo esencial por O. SCHWIMMER en su *Philosophie der Praxis* (Frankfurt, 1971), que intenta desarrollar el «fundamento de una doctrina de la argumentación moral», en el sentido de P. Lorenzen. En la línea de lo que yo mismo he llamado, con Peirce y Royce, el principio regulativo de la ilimitada «comunidad de comunicación» o «de interpretación» —que ya está presupuesta y, a la vez, todavía tiene que ser establecida— escribe Schwimmer: «La construcción de esta comunidad (*Gemeinsamkeit*) es indispensable, tanto para configurar el saber como para configurar la comprensión. Porque saber y comprender se distinguen del mero opinar y del mero interpretar en que el acuerdo (*Einigkeit*) general constatado es sustituido por un acuerdo (*Einigkeit*) universal exigido; es decir, por la *comunidad* (*Gemeinsamkeit*) del opinar y del interpretar. La formación del saber y de la comprensión constituyen, pues, las dos partes de una deliberación encaminada a formar una voluntad razonable (*weisungsichtig*); constituyen las partes *teórica* y *hermenéutica* de la *deliberación práctica*» (*op. cit.*, p. 125).

⁵² Cfr. *supra*, nota 30.

principio no hemos descubierto ya (sin más) el principio de la ética.

La verdad de esta afirmación se manifiesta, por ejemplo, en el intento de superar los límites de una metaética no-valorativa únicamente estableciendo un paralelo con la lógica normativa de la ciencia. Este intento sólo conduce a un programa que consiste en examinar los sistemas morales existentes del mismo modo que las teorías científicas: desde su consistencia lógica y desde su confirmación empírica. Sin embargo, es fácil pecararse de que, en el caso de los sistemas morales, sólo podemos hablar de confirmación empírica —a diferencia de las teorías científicas— cuando presuponemos ya un criterio ético de comprobación, además de la consistencia lógica³¹.

Por otra parte, sin embargo, no pondremos en tela de juicio

³¹ A pesar de esta diferencia, de la que él mismo se peca en concreto, el popperiano Hans ALBERT persevera en la citada estrategia de establecer un paralelismo entre metaética y lógica de la ciencia (cfr. «Ethik und Metaethik», *Arch. f. Philos.* II (1961), pp. 28-63). Y ello, evidentemente, en base al supuesto de que no podemos ni debemos establecer los criterios éticos para comprobar sistemas morales de forma diferente a aquella con que fijamos los criterios racionales de comprobación de los sistemas científicos, mediante decisiones. Esta sustitución de la reflexión trascendental y de la «reconstrucción», dependiente de la reflexión, de los intereses cognoscitivos de la lógica de la ciencia y de la ética complementarios entre sí, por la construcción «de la» racionalidad—construcción que depende de la decisión— creo que tiene como consecuencia borrar la diferencia fundamental entre metodología meta-científica y ética: un resto de cientificismo que es característico entre los popperianos normativistas (comparado con el cientificismo sin fisuras de los empiristas lógicos). Particularmente extremado se manifiesta este cientificismo residual cuando H. ALBERT, en su *Traktat über kritische Vernunft* (pp. 78 ss.), y de igual modo que en la crítica de la ciencia, propone reemplazar la fundamentación metódica de la ética —que es imposible por principio— por la proliferación última de éticas alternativas, en el sentido del «pluralismo de las teorías». Es indiscutible que la comparación crítica entre éticas resulta instructiva y que debemos agradecer tal conocimiento a las ciencias históricas del espíritu y a la antropología cultural comparada (a cuyo método quiere recurrir, consecuentemente, Hans Lenk al proponer una «meta-metaética» que, a su vez, se distancie de las «metaéticas»). Cfr. *Werturteilstreit*, pp. 546 ss.). Ahora bien, el efecto crítico esperado por H. ALBERT (¿y por H. Lenk?) puede producirse, al parecer, sólo cuando ya podemos presuponer una metaética normativamente no neutral, que contenga los cánones de la argumentación para llevar a cabo la confrontación de éticas. A falta de tales cánones, el método de la «proliferación», anticipado hace ya tiempo por el «historicismo», hasta ahora ha conducido más bien al relativismo moral y al nihilismo. Ahora bien, este no es tan inofensivo prácticamente (moralmente) como lo son el pluralismo o el convencionalismo correspondientes en la lógica de la ciencia; lo cual guarda relación con la diferencia, nunca reconocida por la escuela popperiana, entre los experimentos científicos e históricos o, mejor dicho, con la diferencia entre «experimentos» e «interacciones». Como hombres, no podemos situarnos más allá de (o al margen de) la moral, mientras que sí podemos abstenemos de aceptar determinadas «teorías», como ya reconoció Descartes. Sin embargo, también debemos justificar la moral teórico-filosófica: éste es el problema.

en nuestro contexto el hecho de que la fórmula algo vaga «ética de la lógica»⁵⁴ exprese algo correcto. Por ejemplo, es erróneo —en un sentido que todavía tenemos que aclarar— afirmar, recurriendo a Kant, que también el diablo puede ser lógico. Ciertamente, es indiscutible que el uso lógicamente correcto del entendimiento puede ser empleado por una voluntad perversa sólo como un medio⁵⁵. En este sentido, la lógica, como teoría del uso normativamente correcto del entendimiento, es una tecnología moralmente no-valorativa (que —de igual modo que las demás tecnologías— se inserta en el sistema de complementariedad entre objetividad no-valorativa y valoración subjetiva). Y en esta medida, tampoco podemos decir que la lógica *implique* lógicamente una ética; sin embargo, podemos afirmar que la lógica —y, a la vez, con ella todas las ciencias y tecnologías— *presupone* una ética como condición de posibilidad. Esto puede mostrarse mediante las siguientes consideraciones:

No podemos comprobar la validez lógica de los argumentos sin presuponer, en principio, una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a un consenso. Incluso el pensador que se encuentra fácticamente solo, puede explicitar y comprobar su argumentación únicamente en la medida en que pueda internalizar, en el crítico «diálogo del alma consigo misma» (Platón), el diálogo de una comunidad potencial de argumentación. Con ello resulta patente que la *validez* del pensamiento solitario depende, por principio, de la justificación de los enunciados lingüísticos en la comunidad actual de argumentación.

«Uno solo» no puede seguir una regla y lograr validez para su pensamiento en el marco de un «lenguaje privado»; por el contrario, éste es, por principio, público. Así interpretaría yo en nuestro contexto la conocida tesis del segundo Wittgenstein⁵⁶. Ahora bien, junto con la comunidad real de argumenta-

⁵⁴ *Ibid.* especialmente K. Lorenz, «Die Ethik der Logik», en *Das Problem der Sprache*, ed. por H. G. Gadamer, Munich, 1967, pp. 80-86.

⁵⁵ En este sentido, Kant destaca que «el problema de la construcción del estado... es soluble incluso para un pueblo de demonios (basta con que tengan entendimiento)» (*Zum ewigen Frieden*, Akademie-Ausg., vol. VIII, p. 366).

⁵⁶ *Ibid.* al respecto O. R. Jones (ed.), *The Private Language Argument*, Londres, 1971. A mi juicio, la tesis de Wittgenstein, correctamente entendida, no guarda relación alguna con el behaviorismo. De hecho, el behaviorismo, que sustituye la *comprensión* de la acción —que depende de la comunicación— por la *observación de la conducta*, presupone el *solipsismo metódico* por parte del sujeto cognoscente, del mismo modo en que lo hace el llamado *introspeccionismo*. De estas dos posiciones clásicas del positivismo se aleja en igual medida un pensamiento que concibe la auto-comprensión y la comprensión ajena bajo el supuesto —a mi juicio, *hermenéutico-transcendental*— de un «juego lingüístico» o de la comunicación. Ahora bien, concebir la auto-comprensión y la comprensión ajena significa concebir las condiciones de posibilidad y *validez* de la com-

ción, la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también el seguimiento de una norma moral fundamental. Por ejemplo, la mentira haría claramente imposible el diálogo de quienes argumentan; y lo mismo puede decirse también de la renuncia a comprender argumentos críticamente, o bien a explicar y justificar argumentos. En suma: en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos.

Ahora bien, puesto que podemos interpretar todas las expresiones lingüísticas, e incluso todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales (en la medida en que pueden ser verbalizadas)²⁷, como argumentos virtuales, en la norma fundamental, referente al reconocimiento recíproco de los interlocutores, está virtualmente implícita la norma fundamental del «reconocimiento» de todos los hombres como «personas», en sentido hegeliano. Dicho de otro modo: todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. A mi juicio, no es, pues, el uso lógicamente correcto del entendimiento individual, sino esta exigencia de *reconocimiento recíproco de las*

preensión del *sentido*; por ejemplo, las condiciones de la constitución del sentido de las «reglas» y del «seguimiento de reglas». Wittgenstein trata acerca del supuesto del juego del lenguaje como condición de los criterios de comprobación y, por tanto, de *validez* del *sentido* de las «reglas» y del «seguimiento de reglas», cuando dice: «nunca puede un hombre solo haber seguido una regla...» (*Philos. Untersuchungen*, I, § 199). No se pretende afirmar aquí, por ejemplo, que un individuo solo —es decir, desde sí mismo o independientemente— no puede, refiriéndose a sus *capacidades* o *facultades*, seguir una regla. Aun cuando cada individuo, como tal, posee la disposición *innata* para aprender el lenguaje —como han superido Chomsky y Lenneberg— la comprobación de su «competencia» depende de que exista un *juego público del lenguaje*. De aquí se sigue, entre otras consecuencias, que no se pueda hablar de «competencia gramatical» (Chomsky) sin presuponer la «competencia comunicativa» (Habermas) de los interlocutores en la dimensión *pragmática* del *discurso*. Para ello, cfr. también K. O. APPEL, «Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart», en *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache*, 1972 (*supra*, pp. 251 ss.).

²⁷ La concepción wittgensteiniana del «entretnejimiento» de las expresiones lingüísticas, las acciones y las expresiones corporales, puede interpretarse en este sentido. La tesis de que es posible, en principio, verbalizar todas las acciones y gestos expresivos, es sugerida además por el descubrimiento de Austin de las «expresiones performativas» y su generalización y radicalización en la teoría de los «actos de habla» de J. R. Searle. Vid. J. HABERMAS, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. HABERMAS y N. LUTHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pp. 101-141.

personas como sujetos de la argumentación lógica, la que justifica el discurso sobre la «ética de la lógica».

Este aspecto fundamental gana en claridad cuando distinguimos entre las partes *performativa* y *proposicional* del discurso humano, como exige la teoría de los «actos de habla»⁵⁸. Porque se evidencia que, en el diálogo de los que argumentan, no sólo se formulan enunciados no-valorativos sobre estados de cosas, sino que tales enunciados están ligados, al menos implícitamente, con *acciones comunicativas*; con acciones que plantean exigencias morales a todos los miembros de la comunidad de comunicación. En efecto, cada enunciado sobre hechos, en tanto que se trata de un enunciado que tiene que ser lógicamente *justificado*, ya presupone en su estructura pragmática profunda un complemento performativo; como por ejemplo: «afirmo con esto, frente a cualquier oponente posible, que...»; o bien: «con esto, invito a cualquiera a probar el siguiente enunciado». Por consiguiente, el complemento performativo de los enunciados necesarios para llevar a cabo la comprobación, dice así: «con esto te discuto que acaezca A»; o bien, «te aseguro que acaece A». En este nivel del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y la validez de los enunciados, y no ya en el de las operaciones del entendimiento referidas a los hechos, se presupone una ética, siguiendo nuestro enfoque heurístico.

Si la pregunta sobre si alguien sigue una regla en sus operaciones intelectuales sólo puede ser formulada y respondida con sentido en el marco de un juego lingüístico, entonces la lógica que tiene que *justificar* las reglas del uso monológico del entendimiento, *ha de* entrar en el nivel del diálogo. Por tanto, no podemos comprender *argumentos* preescindiendo de la dimensión pragmática, como hace el cálculo lógico moderno (sintáctico-semántico)⁵⁹: siempre tenemos que entenderlos, a la vez, como *pretensiones* de sentido y validez, que sólo pueden explicitarse y decidirse en el diálogo interpersonal. A mi juicio, en este sentido pudo Paul Lorenzen fundamentar el sentido y validez de la lógica de enunciados en el nivel del diálogo, enlazando con los orígenes prearistotélicos de la lógica. A partir de ahí, actuando con interna consecuencia, emprendió el tránsito de la lógica normativa a la fundamentación de la ética⁶⁰. Frente a la perspectiva de los popperianos, considero que aquí no se busca la «ética de la lógica» simplemente construyendo un pa-

⁵⁸ Cfr. J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969. *Vid.* J. Habermas, *op. cit.*

⁵⁹ Cfr. Y. Bar-Hillel, *supra*, nota 39.

⁶⁰ Cfr. Paul Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim/Zurich, 1969; «Srientismus versus Dialektik», en R. Bubner y otros (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, pp. 57-72.

ralelo entre la metaética y la «lógica» metacientífica «de la investigación», sino retrocediendo reconstructivamente a las condiciones *pragmático-trascendentales* de posibilidad de la lógica y, por tanto, también de la ciencia, en el *a priori* de la comunidad de comunicación⁶¹.

(Las consecuencias de esta diferencia para la teoría de la ciencia radican, a mi juicio, en el hecho de que las ciencias empírico-analíticas, no-valorativas, no presuponen todavía una ética por presuponer operaciones intelectuales, como exige una lógica normativa, sino porque estas operaciones monoló-

⁶¹ Esta interpretación implica indudablemente que el hecho de que toda ciencia presuponga normas y, por tanto, «razón práctica», no posibilita ya el tránsito de la lógica normativa de la ciencia a la ética. Lo que permite el citado tránsito es el hecho de que el seguimiento *monológico* de normas presuponga la explicación *dialogica* del sentido de las normas y de la comprobación de su validez. A mi juicio, cierta oscuridad que Lorenzen mantiene en este punto es una razón para que Habermas crea que debe entender su propuesta —que parte de los «universales constitutivos del diálogo» de la «situación ideal de habla»— no como complemento y aclaración, sino como alternativa a la estrategia, en último término «monológica», de la «ética de la lógica» (cfr. J. HABERMAS, «Ei-nige Bemerkungen zum Problem der Begründung von Werturteilen», en L. LANGFRIEHE (ed.), *9. Deutscher Kongr. f. Philos.*, Düsseldorf, 1969, Meisenheim, 1972, pp. 89-99). En efecto, cuando Habermas distingue la «competencia lógica» (como también la «gramaticab»), en tanto que facultad prelingüística para las operaciones monológicas (en el sentido de Chomsky y Piaget), de la «competencia comunicativa», y pone «su esperanza» en la última y no en la «ética de la lógica», me parece que no se percató de lo siguiente: es cierto que la competencia «lógica» del seguimiento de reglas (como también la «gramaticab») no es en sí misma una competencia «comunicativa» y, por tanto, tampoco «moral»; realmente, las dos clases de competencia se pueden distinguir nitidamente y, sin duda, la decisión sobre el sentido ético de las proposiciones recae en el nivel pragmático de los actos de habla, cuya estructura profunda contiene las condiciones lingüísticas de posibilidad de la *comunicación interpersonal* y de la *interacción* (entre otras, la «*adexis personalis*», como condición lingüística de posibilidad del «reconocimiento» intersubjetivo). Ahora bien, tampoco la competencia «lógica» (ni la «gramaticab») es idéntica a las disposiciones prelingüísticas (innatas) que Piaget o Chomsky han supuesto en su «explicación» y han hecho, por tanto, verosímiles; únicamente puede configurarse, por el contrario, en el proceso de socialización *junto con* la «competencia comunicativa». Esto significa que la competencia lógica presupone la comunicativa y, por tanto, presupone la competencia moral como su condición «complementaria» de posibilidad. En el hecho de que la lógica *presuponga* la ética (y no que la implique) pongo mi esperanza en el contexto de este trabajo, porque considero que *no sólo* se trata de *explicitar* la ética de la situación ideal de habla e interacción (por ejemplo, simétrica, transparente, no desfigurada, etc.), implicada en el sistema de los «universales que constituyen el diálogo», sino que también debemos mostrar que la «argumentación» —y, por tanto, el pensamiento «monológico»— no puede ser posible ni válida sin presuponer la ética dialogica. Como veremos, de ello —y, consecuentemente, de la «ética de la lógica»— depende la posibilidad de una «fundamentación última» de la ética. Naturalmente, el problema, planteado también por Habermas, de la relación entre la «lógica deontica» («cálculo modal») y la «pragmática universal» no está resuelto todavía con esto. Cfr., de todos modos, *infra*, pp. 386 ss.

cas de la ciencia presuponen un acuerdo dialógico acerca del sentido y una justificación dialógica de la validez en una comunidad de comunicación. Dicho brevemente: la lógica normativa de la ciencia (científica) presupone la hermenéutica normativa y, con ella, la ética normativa⁶², porque «uno solo» no puede cultivar la ciencia y reducir a sus semejantes a meros objetos de «descripción» y «explicación», con ayuda de una lógica privada.) A mi juicio, lo que posibilita en último término el tránsito desde la lógica (normativa) a la ética (normativa) es la superación del «solipsismo metódico», iniciada por P. Lorenzen como también por el último Wittgenstein.

A partir de la superación del solipsismo metódico queda también claro, a mi entender, que la ética presupuesta por la lógica puede responder al mismo tiempo a la pregunta sobre si la lógica, todavía más la ciencia misma, *debe ser* y por qué. En efecto, queda patente que la ética de la argumentación presupuesta en la lógica no es sólo una condición de posibilidad para la justificación científica –lógica y empírica– de las opiniones, sino que puede mostrarse como *exigencia* de todos los miembros de la comunidad de argumentación hacia todos los demás y, por tanto, como obligación moral. Una ética que no considerase deber suyo la justificación de opiniones en el sentido expuesto, no podría constituir en modo alguno –en tanto que ética de la argumentación– la condición de posibilidad de la lógica. Por tanto, la ética *presupuesta* por la lógica como condición de posibilidad *implica* el deber de aplicar la lógica y la ciencia. ¿No conduce esta argumentación, a pesar de todo, a un círculo lógico? ¿La ética de la argumentación, que considera como una obligación la lógica y la ciencia, es presupuesta necesariamente *sólo si* queremos argumentaciones lógicas en general! En realidad, el argumento decisivo –independiente– para la «fundamentación última» de la lógica, junto con la de la ética presupuesta por ella, está todavía pendiente y volveremos a ello. Por el momento, indiquemos únicamente que la estructura condicionante de ciencia, lógica y ética de la comunidad de argumentación debe ser claramente aceptada o negada como un todo, en el caso de que esto último sea posible con sentido. (También en este lugar aludiremos al paralelo que existe con la *tesis de la complementariedad* de la teoría de la ciencia: la ciencia empírico-analítica [*descriptiva* y *explicativa*] presupone el acuerdo hermenéutico en la comunidad de comunicación de los científicos; pero el *acuerdo hermenéutico* implica también, entre otras cosas, la utilización de todas las informaciones posi-

⁶² Para ello, cfr. *supra*, nota 51 sobre la «tesis de la complementariedad».

bles acerca de los hechos, es decir –dadas las condiciones actuales– la utilización de las ciencias empírico-analíticas. Sin embargo, en la medida en que el acuerdo hermenéutico es, además, acuerdo sobre necesidades y metas, presupone una ética y, a la vez, es exigido por la ética presupuesta, junto con la información obtenida a través de las ciencias empírico-analíticas.)

Pero, ¿es posible *negar con sentido* la estructura condicionante de ciencia, lógica, hermenéutica y ética, que ahora mismo hemos explicitado? Todavía podría objetarse, recurriendo a Kant, que también el demonio puede participar en el juego del diálogo de la fundamentación de la lógica propuesto por Lorenzen y, con ello, en la comunidad de argumentación, sin renunciar a su mala voluntad; tal participación estaría sujeta a alguna reserva instrumental, por ejemplo, al perfeccionamiento de su arte persuasivo o al dominio del «know how» de la tecnología científica. Y ciertamente podría comportarse –para expresarlo con Kant– «conforme al deber» sin obrar «por deber». De ello parece desprenderse que, incluso el regreso a las condiciones éticas de posibilidad de la lógica, nos permite descubrir, a lo sumo, «imperativos hipotéticos» y, consecuentemente, ningún principio de la ética, en sentido kantiano.

A ello deberíamos replicar, en primer lugar, que la distinción kantiana no es relevante para nuestro proyecto de fundamentación, si podemos mostrar que aquella norma fundamental de la conducta «conforme al deber» que podemos descubrir no puede distinguirse prácticamente de la norma fundamental de la conducta «por deber». Dado este supuesto, no es relevante el argumento kantiano de que también los demonios, que son capaces de utilizar su entendimiento, *pueden* conducirse por principio «conforme al deber», sino el argumento de que también los demonios *tienen que* comportarse conforme al deber, si quieren participar en la verdad. En efecto, Ch. S. Peirce ha puesto de relieve que la verdad –en el sentido del postulado del consenso en la lógica de la ciencia– no puede ser alcanzada por individuos finitos y que, por tanto, la pertenencia a la comunidad de argumentación de los científicos incluye, por principio, una superación del egoísmo de los seres finitos: una especie de autorrenuncia (*selfsurrender*) como exige el «socialismo lógico»⁶³. Ello implica que el demonio, en la medida en que quisiera ser miembro de la comunidad de argumentación, debería comportarse para siempre en relación con los demás

⁶³ Ch. S. PEIRCE, *Collected Papers*, V, §§ 354 ss. (en mi edición, I, pp. 245 ss.); cfr. también II, § 654 (en mi edición, I, pp. 362 ss.).

miembros (todos los seres racionales!) como si hubiera superado el egoísmo y, por tanto, a sí mismo. La reserva instrumental que se le imputaba pierde su significado en este caso porque, por principio, no puede ser verificada. Esto parece indicar que la norma moral presupuesta por la voluntad de verdad y, por tanto, por la pertenencia a la comunidad ilimitada de argumentación, no puede ser un «imperativo hipotético», en el sentido al que Kant alude: por lo menos, el imperativo hipotético correspondiente no está motivado por un «interés patológico» en una meta empírica sino, en cierto modo, por un interés práctico de la razón teórica misma. En el hecho de que la búsqueda de la verdad tenga que anticipar también la moral de una comunidad ideal de comunicación, junto con el supuesto del consenso intersubjetivo, deberíamos descubrir más bien una moderna analogía con la doctrina clásica de los «trascendentales»: lo que la metafísica clásica supuso como *existente sub specie aternitatis* —la identidad del *unum, verum, bonum*— debe ser supuesto todavía por la filosofía moderna, pero refiriéndolo a la mediación, aventurada históricamente, de teoría y praxis, como *postulado necesario de la crítica del sentido* y —con respecto a su realización— como «principio esperanza».

2.3.3. Sin embargo, parece que precisamente a partir de la afirmación de que la lógica presupone la ética, surge una grave objeción contra la posibilidad de *fundamentar racionalmente* la ética. Podría argumentarse que toda «fundamentación» presupone la validez de la lógica; pero si ésta, por su parte, presupone la validez de la ética, parece imposible fundamentar la ética y la lógica, porque todo intento en este sentido conduciría a un círculo o a un *regressus ad infinitum*. Esta dificultad, conocida desde antiguo, ha sido expuesta recientemente sobre todo por Popper y Albert como razón fundamental del «racionalismo crítico» para afirmar la imposibilidad de una «fundamentación última» de (en) la filosofía⁶⁴.

Es fácil percatarse de que, en realidad, este argumento condenaría al fracaso nuestro proyecto de «fundamentar la ética», si en filosofía debiéramos entender por *fundamentación última* la deducción en el marco de un sistema axiomático. Ahora bien, la advertencia de que la lógica *no* puede fundamentarse en este sentido, porque es ya siempre presupuesta para toda fundamentación, ¿no constituye justamente la propuesta típica de una «fundamentación filosófica» en el sentido de la *refle-*

⁶⁴ Cfr. HAUS ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, cap. 1.

xión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación? Cuando comprobamos, en el contexto de una discusión filosófica sobre fundamentos, que algo no puede ser fundamentado por principio, porque es condición de posibilidad de toda fundamentación, no hemos consignado meramente una aporía en el procedimiento deductivo, sino que hemos alcanzado un *conocimiento* tal como lo entiende la *reflexión trascendental*.

A mi juicio, el hecho de que en la discusión actual sobre la «fundamentación última» se subraye poco la especificidad y el valor heurístico de la *reflexión trascendental* como método específicamente *filosófico*, está relacionado con el hecho de que la abstracción de la dimensión pragmática de la argumentación —que es característica en la *filosofía analítica*— conduzca a pensar que el problema de la «fundamentación última» es tan sólo un problema de presupuestos *lógicos (sintáctico-semánticos)* para las *aserciones* o las *proposiciones*. Admitido tal supuesto —estudiado en la lógica desde la distinción aristotélica entre «dialéctica» y «apodictica»— es verdaderamente trivial admitir que no puede manifestarse nada último; que cada recurso a la «evidencia» debe aparecer como una interrupción arbitraria de la argumentación, como «recurso a un dogma»⁶⁵. Ciertamente, prescindiendo de la dimensión pragmática de los signos, no hay *sujeto humano* de la argumentación y, por tanto, tampoco es posible *reflexionar* sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación, que *ya siempre presuponemos*. En su lugar queda, desde luego, la jerarquía infinita de *meta-lenguajes, meta-teorías*, etc., en la que la *competencia reflexiva* del hombre, como *sujeto de la argumentación*, se manifiesta y oculta simultáneamente. Se *manifiesta* en la medida en que la posibilidad de *formalización* del pensamiento es básicamente limitada, como han mostrado los trabajos metamatemáticos de Gödel, Church, Rosser, Kleene, y por tanto, no puede *demostrarse* la no-contradicción de los *sistemas lógico-matemáticos* en términos de una *fundamentación última*⁶⁶. Sin embargo, la *competencia reflexiva* se *oculta* en este mismo descubrimiento, porque *ya no puede contemplarse a sí misma*: en términos de *lenguajes formalizables*, las *aserciones* —o más exactamente, las *proposiciones*— no pueden ser *autorreferenciales* sin contradic-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶⁶ Vid. W. STEGMÜLLER, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Berlín-Heidelberg-Nueva York, 1959, 1969². También H. LENK, «Logikbegründung und Rationaler Kritizismus», en *Ztschr. f. Philos. Forschung*, vol. 24 (1970), pp. 183-205. Para la conexión entre el problema de los fundamentos de la lógica y la matemática y el problema de la reflexión trascendental, vid. especialmente G. FREY, *Sprache - Ausdruck des Bewusstseins*, Stuttgart, 1965.

ción, como sabemos desde la russelliana «teoría de los tipos»⁶⁷; por tanto, en términos de *lenguajes formalizados*, los sistemas *semánticos* deben escindirse en «lenguaje-objeto» y «meta-lenguaje» —como Tarski mostró— para excluir *a priori* contradicciones. Para una «teoría de la prueba», surge de aquí en realidad el «segundo cuerno» del «trilema» de Fries, denunciado por Popper y Albert: el intento de una fundamentación última se enreda en un *regreso al infinito*.

Sin embargo, sabemos muy bien que nuestra *competencia reflexiva* —más exactamente: la autorreflexión por parte del sujeto humano de las operaciones del pensamiento, puesta *a priori* entre paréntesis por los sistemas sintáctico-semánticos— se oculta tras la aporía del regreso al infinito y *posibilita*, por ejemplo, algo así como una *prueba* de la indecidibilidad en el sentido de Gödel. Con otras palabras: precisamente en la comprobación de que es *imposible objetivar* las condiciones subjetivas de posibilidad de la argumentación en un *modelo* de argumentación sintáctico-semántico, se manifiesta el *saber autorreflexivo* del sujeto pragmático-trascendental de la argumentación. Así por ejemplo, Ch. Morris, fundador de la semiótica tridimensional, *sabe* que la función *semántica* de los signos presupone ya un «interpretante», definido en la dimensión *pragmática* del uso de los signos, y que el «interpretante», como regla en virtud de la cual puede decirse de un signo que «designa» determinadas clases de objetos o situaciones, no puede ser él mismo un objeto de este conjunto. No obstante, Morris no utiliza este *saber reflexivo* pragmático-trascendental, sino que intenta fundamentar la semiótica pragmática como disciplina behaviorista⁶⁸. Pero, ¿podemos ignorar simplemente la «dimensión pragmática», inherente a la argumentación o al conocimiento mismo mediado por signos, como si la relación signíca, implicada en toda argumentación y en todo conocimiento, tuviera únicamente *dos dimensiones*? Así procede, a mi juicio, la moderna «lógica de la ciencia» cuando remite a la *psicología* empírica la «dimensión pragmática» de la argumentación, junto con la *reflexión*. Por supuesto, la psicología empírica no puede concebir la reflexión misma, a la que hemos alu-

⁶⁷ Anticipando esta concepción, ya Hegel se esforzó por conseguir la «proposición especulativa». Hoy debería ir quedando claro paulatinamente que una verdadera confrontación de la lógica moderna con la lógica del «concepto existente» (es decir, del «pensamiento»), intentada por Hegel, sólo será posible si percibimos por completo la abstracción *sintáctico-semántica* que encierra la lógica matemática moderna y elaboramos una «pragmática trascendental» de la argumentación.

⁶⁸ Cf. Ch. Morris, «Foundations of the Theory of Signs», en *Encyclopedia of Unified Science* 1, n.º 2, Chicago, 1938, K. O. APPEL, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik?», *op. cit.*, pp. 105 ss. (*supra*, pp. 169 ss.).

dido, como tampoco podría hacerlo la teoría metamatemática de la prueba; porque, aun cuando prescindamos del behaviorismo, una psicología empírica sólo puede tematizar el fenómeno de la reflexión como un regreso al infinito que objetiva introspectivamente el acto reflexivo; pero no puede considerarlo como una reflexión sobre la reflexión, en cuanto condición trascendental de posibilidad de todo conocimiento, es decir, de toda argumentación.

Si omitimos el neohegelianismo que, ciertamente, no tenía suficiente contacto con la problemática de los fundamentos de la lógica moderna⁶⁹, parece haberse apreciado poco por espacio de décadas que aquí existe todavía un verdadero problema; que no podemos resolver, en especial, la problemática kantiana, poniendo sólo de relieve el carácter *a priori* (sintético) de los *sistemas semánticos*⁷⁰ (y el carácter implícito *a priori* de las *teorías*⁷¹, en el sentido de estos últimos) y prescindiendo, en cambio, del sujeto trascendental de la relación signica (*Zeichenrelation*). Sin embargo, en la misma «lógica del lenguaje» se ha extendido recientemente la idea de que los cálculos lógicos, semánticamente interpretados, pueden figurar sólo como modelos de aclaración y control «indirecto» de nuestra *argumentación pragmática* en lenguaje ordinario (pragmático), y que desembocaríamos en una «falacia abstractiva» si quisiéramos interpretar la verdad como predicado de las *proposiciones* de un *sistema semántico* y no, más bien, de *enunciados afirmados en actos de habla* por los sujetos que argumentan⁷². ¿No deberíamos extraer de aquí la conclusión de que tampoco la problemática filosófico-trascendental de la «fundamentación última» debe ser juzgada sobre la base de sistemas de proposi-

⁶⁹ Con todo, Th. Litt ha puesto claramente de relieve, a partir de Hegel, la diferencia entre la expresión psicológica o metamatemática de la reflexión, como «regreso al infinito», y la «autorradicación» de la reflexión trascendental hasta el nivel del «universal significativo» (desde el nivel del universal comparativo de la «science» empírica generalizadora, pasando por el nivel hermenéutico de la comprensión del sentido de las intenciones humanas, hasta el nivel filosófico de la formación conceptual trascendental y hasta la autorreflexión noológica de esta formación conceptual). Cf. Th. LITT, *Denken und Sein*, Stuttgart, 1948; *Mensch und Welt*, 2.ª ed., Heidelberg, 1961; *Hegel: Versuch einer kritischen Erneuerung*, 2.ª ed., Heidelberg, 1961.

⁷⁰ Por ejemplo, R. CARNAP, «Empiricism, Semantics and Ontology», en L. LINSKY, (ed.), *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana (Ill.), 1952.

⁷¹ Por ejemplo, W. ESSLER, *Wissenschaftstheorie II: «Theorie und Erfahrung»*, Friburgo/Munich, 1971, cap. I.

⁷² Por ejemplo, J. Habermas, enlazando con la discusión de Austin, Strawson y Searle, en «Wahrheitstheorien», en H. FATHENBACH (ed.), *Wahrheit und Reflexion*, Festschrift für W. Schulz, Pfullingen, 1973. *Vid.* también Y. BAR-HILLEL, *Aspects of Language*, Jerusalén, 1970, especialmente caps. 16 («Argumentation in Natural Languages»), 17 («Argumentation in Pragmatic Languages») y 24 («Do Natural Languages Contain Paradoxes?»).

ciones representados abstractamente? La respuesta afirmativa a esta pregunta implicaría sin duda, a mi juicio, la posibilidad de una «pragmática trascendental del lenguaje», en la que el sujeto de la argumentación es capaz de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación, que siempre están ya presupuestas en la situación de habla (y en la situación de pensamiento como situación de habla internalizada). Que una reflexión semejante *tenga que* desembocar en contradicciones no queda, a mi juicio, demostrado señalando la posibilidad de antinomias en los llamados *sistemas semánticos* «cerrados», como tampoco queda suficientemente probada la llamada «inconsistencia de los lenguajes naturales»⁷¹. Por el contrario, debemos suponer que la *autorreferencialidad indirecta* de la argumentación, inherente al discurso pragmático trascendental sobre (las condiciones de posibilidad) de la *argumentación en general*, sólo incurre en autocontradicción si no se reconoce capaz de verdad o si desconfía de sí misma, como ocurre en el escepticismo radical o cuando *se habla sobre la inconsistencia básica del discurso, efectuado en lenguaje ordinario, sobre la verdad del discurso*⁷².

Resulta interesante que la escuela popperiana cayera en una nueva problemática de fundamentación, al parecer no prevista por ella, apenas hubo establecido la imposibilidad de una *fundamentación* filosófica *última*, en términos del trilema de Fries, y en cuanto sustituyó esta exigencia de fundamentación última por la de una *prueba crítica* virtualmente universal, porque se vio enfrentada a la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez de la prueba crítica⁷³. Ya Bartley reconoció que la lógica «no puede pertenecer a aquel todo que debe ser sometido a prueba», porque «el ejercicio de la discusión crítica y la lógica están inseparablemente unidos». Cree, por lo tanto, que la lógica «constituye un presupuesto absoluto del pensamiento»⁷⁴. Frente a la objeción de Hans Albert, quien «no entiende en qué sentido la situación, en relación con la lógica, debe ser *completamente* distinta aquí que en otras ocasiones», H. Lenk precisa la tesis de Bartley aclarando que «al menos *algunas* reglas lógicas se sustentan, por principio, a la revi-

⁷¹ Cf. BAR-HILLEL, *op. cit.*, cap. 24.

⁷² Con todo, encontramos en A. TARSKI la sospecha, *formulada en lenguaje natural*, de que «the very possibility of a consistent use of the expression "true sentence" which is in harmony with the laws of logic and the spirit of everyday language seems to be very questionable» (*Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956, cap. VIII, p. 164. Citado por BAR-HILLEL, *op. cit.*, p. 277).

⁷³ Para este punto y para las siguientes consideraciones, véase el excelente estudio de H. LENK, «Philosophische Logikbegründung und Rationaler Kritizismus», *op. cit.* (*supra*, nota 66).

⁷⁴ Cf. BARTLEY, *Flucht ins Engagement*, Munich, 1964, pp. 180 ss.

sión racional»⁷⁷. Lenk intenta recopilar estas reglas del modo más completo posible, reflexionando —así lo interpretaría yo— sobre qué parte de la lógica no podríamos desechar sin recurrir a ella, a la vez, en la misma crítica, en el sentido de una «petitio tollendi». Llega a la conclusión de que las reglas de la «lógica de la consecuencia», puestas de relieve por el mismo Popper, coincidiendo con la fundamentación operativa de la lógica de P. Lorenzen, son las que constituyen «los componentes de la lógica que no pueden ser suprimidos por la crítica racional»⁷⁸.

A mi juicio, lo esencial a lo largo de esta argumentación es, sobre todo, lo siguiente: frente al intento de Albert de incluir la lógica, en cierto modo, en la *intentio recta* empírica, dirigida al universo de lo que puede comprobarse críticamente, hemos constatado que hay algo irrebable en sentido pragmático-transcendental, mediante la operación de *reflexionar sobre las condiciones de posibilidad* de la comprobación crítica, operación característicamente distinta de la comprobación empírica⁷⁹. Si, de acuerdo con esto, interpretamos el modo kantiano de plantear los problemas como propuesta heurística para una fundamentación filosófica última indirecta, entonces se sigue —a mi entender— que la tarea propia de la *fundamentación filosófica* consiste en el intento de reconstruir, de la forma más completa posible, las condiciones necesarias de la argumentación humana. El discurso kantiano sobre la «naturaleza» orgánica o sistemático-teleológica «de la razón»⁸⁰ muestra, en este contexto, que la reconstrucción trascendental de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento tiene una gran semejanza con el *analysis funcional*: como éste, debe suponer un determinado «acabamiento del sistema», teleológico en cierta medida, como «punto supremo» de la «deducción trascendental» de las condiciones funcionales. Este «acabamiento del sistema» viene constituido en Kant por la «síntesis trascendental de la aperepción».

En este mismo sentido, intentaré reconstruir las condiciones éticas de posibilidad y validez de la argumentación humana y, por tanto, también de la lógica. Mi propuesta se distingue, sin

⁷⁷ H. LENK, *op. cit.*, pp. 201 s.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁹ A mi juicio, la coincidencia metodológica entre el procedimiento heurístico del pensamiento, seguido fácticamente por Bartley y Lenk, y el modo trascendental de plantear los problemas en el sentido kantiano, no queda realmente puesta en cuestión por la referencia cuasi-wittgensteiniana de Lenk a la conexión «analítica» de las reglas de la lógica de la consecuencia con la (idea de la) institución de la crítica (cfr. *op. cit.*, pp. 204 s.)

⁸⁰ Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXIII, XXXVII, 722, 765.

embargo, de la filosofía trascendental clásica kantiana en la medida en que no considera la «unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia» —unidad determinada mediante un «solipsismo metódico»— como «punto supremo», en relación con el cual tiene que aplicarse la reflexión trascendental; tal «punto supremo» es, por el contrario, la «unidad intersubjetiva de la interpretación», en tanto que comprensión del sentido y consenso de la verdad⁸¹. Si la argumentación en cuanto tal ha de tener *sentido*, esta unidad de la interpretación tiene que poder alcanzarse, por principio, en la comunidad ilimitada de los que argumentan, en base a la experiencia obtenida a partir de los experimentos y de la interacción. En esta medida, la propuesta se entiende como *transformación, desde la crítica del sentido, de la filosofía trascendental*, que parte del *factum a priori* de la argumentación como un punto de arranque cuasi-cartesiano, irrebalsable.

Podemos aclarar inicialmente el sentido de este programa confrontándolo con la propuesta popperiana del «racionalismo crítico». Parece fácil encontrar aquí el *tertium comparationis*, puesto que Popper ha establecido un ideal en el llamado *criticist frame* de la discusión racional, que guarda gran semejanza con el *a priori* de la comunidad ilimitada de comunicación, que hemos supuesto; especialmente, porque contiene claras implicaciones éticas (y políticas), que Popper desarrolló en su filosofía de la «sociedad abierta», como es ya bien sabido⁸². Sin embargo, la diferencia entre las dos propuestas radica, ante todo, en el hecho de que Popper cree tener que extraer las siguientes consecuencias, a partir de su rechazo de una «fundamentación última»: con respecto a una posible fundamentación de validez, no podemos atribuir ventaja básica alguna al principio del *criticist frame* frente al «irracionalismo», por ejemplo. Según Popper, en lugar de una fundamentación última, debe decidir entre los dos principios contrapuestos un «acto de fe», una «decisión moral, irracional»⁸³. En una discusión filosófica sobre fundamentos pueden aducirse, según Popper, a favor del principio de la racionalidad crítica, a lo sumo,

⁸¹ Cfr. K. O. APEL, «From Kant to Peirce: the Semiotic Transformation of Transcendental Philosophy», en *Proceedings of the Third Internat. Kant Congress*, 1970, Dordrecht-Holland, 1972 (*supra*, vol. II, pp. 149-168). Además, con Peirce me atrevería a considerar la capacidad para anticipar el «punto supremo» de una filosofía trascendental semióticamente transformada —es decir, la identificación del hombre pensante con una comunidad ilimitada de argumentación— como condición de posibilidad de la «unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia», en sentido kantiano.

⁸² Cfr. K. R. POPPER, *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vols. I y II, Berna/Munich, 1957/58 (2.ª ed., 1940).

⁸³ Cfr. *ibid.*, pp. 282 ss.

argumentos pragmáticos de utilidad; pero con ello no puede «determinarse» nuestra decisión: «nosotros mismos somos quienes decidimos»⁸⁴.

Creo que debemos convenir con Popper (y, en este contexto, también con el escepticismo) en que no puede «determinarse» la decisión voluntaria a favor del *criticist frame*. Pero ello no se debe a que tal decisión no pueda ser racionalmente fundamentada, ni convierte la decisión en un acto de fe «irracional». Incluso si el principio mismo del *criticist frame* pudiera deducirse a partir de principios, ello no «determinaría» nuestra decisión voluntaria (también siguiendo los supuestos de Popper!) En este sentido, la *realización práctica de la razón* a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse y que, por tanto, podemos denominar «irracional». Sin embargo, esta limitación del «racionalismo» —que debemos admitir— no se identifica con el rechazo de una *fundamentación racional* del compromiso primario por la razón, como Popper y Albert parecen creer. La negativa a fundamentar racionalmente la elección del *criticist frame* —y, por tanto, también una norma moral fundamental, según nuestra tesis— sólo es plausible si equiparamos con Popper la posibilidad de *fundamentación filosófica* con la posibilidad de la *deducción* y no utilizamos la *reflexión* o la *consideración* (*Besinnung*) *trascendental*, en el sentido expuesto. Sin embargo, si actuamos de este modo, resulta patente que los participantes en una discusión filosófica sobre fundamentos —y esto significa todos aquellos que esperan del pensamiento (filosófico) la respuesta a sus preguntas— ya han aceptado también *implícitamente* las reglas de juego del *criticist frame*⁸⁵. No obstante, se les exige continuamente que refuereen esta aceptación de forma voluntaria; por tanto, la *realización de la razón* en el mundo se entrega a su libre compromiso: a una decisión que deben renovar de modo permanente y que nadie puede arrebatarles o imponerles. Con todo, la elección del *criticist frame*, como posición filosófica en una discusión filosófica, no es un acto de fe *irracional*, sino la única decisión posible *consistente semántico-pragmáticamente* con el juego lingüístico ya iniciado; la única decisión en consonancia con las condiciones de posibili-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁸⁵ Es sencillamente falso que un «irracionalismo total» sea «lógicamente sostenible». Porque no puede ser defendido *a priori* y porque el hecho de que «siempre podamos negarnos a aceptar argumentos» (Popper, *ibid.*, p. 284) es irrelevante para quienes argumentan (y, por tanto, también para cada individuo). A mi juicio, el hecho de que Popper y muchos otros lo tengan por relevante depende del «solipsismo metódico» que, en cierto modo, acepta la negativa a admitir argumentos como un para-argumento privado.

dad y validez de la discusión, que deben ser descubiertas por la *consideración (Besinnung) trascendental*. Quien no opta por semejante decisión, sino que elige el «oscurantismo», por ejemplo, pone fin con ello incluso a la discusión misma y su decisión es, pues, irrelevante *para la discusión*.

Creo que esta argumentación es suficiente básicamente para refutar la tesis popperiana sobre el carácter «irracional» y, por ello mismo, «moral» de la elección del principio fundamental de la discusión crítica: la elección no es «moral» por ser «irracional», sino porque refuerza voluntariamente el *principio mismo de la discusión*, que debe establecerse *reflexivamente*. Sin embargo, quiero ir todavía más lejos para salir al encuentro de la objeción, según la cual la resolución de ingresar en la discusión (racional) –por tanto, la resolución de filosofar– podría representar, de todos modos, una decisión *irracional*, moral en sentido popperiano⁸⁶. Si esto fuera correcto, debería ser posible situarse –desde la *perspectiva* de la discusión, es decir, de un intento de acuerdo sobre razones buenas y malas– en el lugar de un hombre que todavía se encuentre en un momento *anterior* al ingreso en la discusión. Me parece que esto es lo que Popper presupone en su argumentación, manifestando con ello de forma muy interesante, a mi juicio, que parte del supuesto fundamental del «solipsismo metódico», como casi todos los clásicos de la filosofía desde Descartes (¿o desde Agustín?) Es decir, parte de la idea de que podemos pensar y decidir con sentido antes de haber reconocido, al menos *implícitamente*, las reglas de la argumentación como reglas de una comunidad crítica de comunicación; o bien –lo que conduce a la misma situación– que podemos filosofar sobre la comunicación crítica desde un punto exterior a ella.

A mi juicio, por el contrario, debemos afirmar –en la línea de una radicalización filosófico-trascendental del segundo Wittgenstein– que incluso quien *obre con sentido*, por ejemplo, quien se decida frente a una alternativa con la pretensión de autocomprenderse, presupone ya implícitamente las condiciones lógicas y morales de la comunicación crítica, que todavía tenemos que indagar. Ello resulta evidente, por ejemplo, en el hecho de que sea imposible cualquier juego lingüístico y, por tanto, cualquier acción con sentido sobre la base de la mentira permanente, como muestra Wittgenstein. De ahí que quien opte por la decisión oscurantista en sentido popperiano, sólo

⁸⁶ Vid. también K.O. APPEL, «Sprache und Reflexion», en *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Viena, 1968, vol. II, Viena, 1969, pp. 417-429; «Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion», en *Sprache und Erkenntnis*, Meisenheim/Glan, 1972 (*supra*, pp. 297-314).

pueda *comprenderla*, sin embargo, suponiendo aquello que niega; toma tal decisión en el seno del *juego lingüístico trascendental de la comunidad trascendental de comunicación*; y, si toma la decisión en un sentido básico y radical, abandona con ella la comunidad trascendental de comunicación y renuncia, a la vez, a la posibilidad de autocomprenderse y autoidentificarse⁸⁷. (Si quisiéramos expresarlo en conceptos teológico-especulativos, podríamos decir que el diablo sólo puede independizarse de Dios mediante un acto de autodestrucción.)

2.3.4. En este momento podemos reanudar la discusión de la primera objeción, según la cual nuestra propuesta podría fundamentar, a lo sumo, «imperativos hipotéticos». Todavía es adecuada esta objeción en la medida en que la validez (que debemos fundamentar) de normas morales fundamentales depende de la voluntad de argumentar. Sin embargo, podemos señalar a la vez que la voluntad racional puede y tiene que presuponerse en cada discusión filosófica sobre fundamentos pues, en caso contrario, la discusión misma carece de *sentido*.

Con respecto a la argumentación, en tanto que filósofos, no podemos renunciar a nuestra voluntad de argumentar. Por ello, la voluntad de argumentar no está *empíricamente condicionada*, sino que es condición trascendental de posibilidad de toda discusión sobre condiciones empíricas aceptadas hipotéticamente. En la medida en que admitimos que nuestra discusión sobre fundamentos *debe tener sentido incondicionalmente* —es decir, sin tener en cuenta condiciones empíricas— podemos denominar *incondicionada* o *categorica* a la norma moral fundamental, implícita en la voluntad de argumentación.

Me parece que este argumento, procedente de la crítica trascendental del sentido, es capaz de hacer frente también a la siguiente modalidad de la primera objeción: podría pensarse que nuestro recurso al hecho de que los participantes en una discusión filosófica sobre fundamentos hayan aceptado ya siempre implícitamente las normas morales fundamentales de una comunidad crítica de comunicación, no puede fundamentar norma moral alguna, porque a partir de un *hecho*, a saber, del *factum* de haber aceptado, no puede deducirse *norma* alguna.

(Creo que este argumento es realmente concluyente frente al intento de fundamentar la obligación moral de normas sobre el *factum* de la «aceptación libre». La aceptación libre efectuada

⁸⁷ Creo que la psicopatología clínica puede confirmar empíricamente estas afirmaciones.

por sujetos humanos constituye sólo una condición *necesaria*, pero no *suficiente*, para la validez moral de las normas. También las normas inmorales pueden ser aceptadas por los hombres como obligatorias, erróneamente, o confiando en que sólo los demás [los más débiles!] las sufrirán; por ejemplo, el presunto deber de ofrecer a los dioses sacrificios humanos, o la norma jurídica que subordina al libre juego de la competencia económica —o de la selección biológica de los más fuertes— todas las consideraciones sociales⁸⁸. Es cierto que todo *contrato* presupone para ser vinculante la aceptación libre de normas auténticas, morales, por parte de los contratantes, pero la validez moral misma de las normas presupuestas no puede fundamentarse en el hecho de la aceptación; es decir, siguiendo el modelo de la concertación de un contrato. Aquí me parece que reside, como anteriormente ya insinué, el sofisma de un «liberalismo» ético⁸⁹. Sin embargo, ¿afecta esta argumentación también a nuestro recurso a aquellas normas morales que deben ser aceptadas junto con la voluntad de argumentar?)

Frente a la *objeción* últimamente formulada, que se apoya en la distinción de Hume, la crítica trascendental del sentido puede mostrar, ante todo, que la aceptación de las reglas de juego de una comunidad crítica de comunicación no es un hecho *empírico*, sino una condición de posibilidad y validez de la comprobación de hechos, propia de las ciencias empíricas. Todavía más, la aceptación de una norma moral fundamental, aquí planteada, constituye una condición de posibilidad de toda argumentación, como ya mostramos; y, en la medida en que el solipsismo metódico pueda considerarse como refutado, el reconocimiento de una norma moral fundamental constituye una condición de posibilidad de toda autocomprensión válida. De aquí se sigue, a mi juicio, que la aceptación misma de la norma moral fundamental asuma el carácter modal del *deber*; evidentemente, suponiendo que las cuestiones de la discusión filosófica sobre fundamentos —y las cuestiones en general— *de-*

⁸⁸ Evidentemente, en este momento sólo puedo afirmar que las normas citadas son inmorales, pero aquí nos basta con presentar ejemplos de que es posible pensar que se acepten libremente normas inmorales.

⁸⁹ Cfr. *supra*, pp. 356 ss. *Aceptando* fácticamente un contrato, contraemos, por supuesto, una *obligación*, del mismo modo que sucede a través del acto ilocucionario de una *promesa*. Sin embargo, considero erróneo interpretar con J. R. SEARLE (*Sprechakte*, pp. 261 ss.) esta constatación de un «hecho institucional» como «deducción del deber a partir del ser», porque *nuestro juicio* de que existe una obligación para quien se ha comprometido, no se identifica con la constatación empírica de que el afectado se haya comprometido; no se sigue *únicamente* de esta comprobación, sino de ella y de la presuposición normativa de que los compromisos tienen que cumplirse, cuando no se les oponen deberes más graves.

ban plantearse con sentido. Esta presuposición, sin embargo, no constituye la condición de un imperativo hipotético, puesto que no podemos negarla *con sentido* si no queremos eliminar la discusión misma. Con otras palabras: dado que la aceptación de la norma moral fundamental de la comunidad crítica de comunicación es un presupuesto necesario, no tiene el carácter de un *factum* humeano, sino el del kantiano «*factum* de la razón».

Evidentemente, a esta interpretación va unido el intento de reconstruir críticamente la fundamentación kantiana del «imperativo categórico» en el «*factum* de la razón (práctica)»⁹⁰. A mi juicio, es indudable que el discurso kantiano sobre el «*factum* de la razón» como fundamento de un «imperativo categórico», tal como se presenta históricamente, está expuesto a la crítica de Hume, es decir, a la acusación de incurrir en la «*Naturalistic Fallacy*». Como, sobre todo, K. H. Ilting ha mostrado de forma convincente⁹¹, la pretensión kantiana de haber logrado fundamentar la validez de un «imperativo categórico» —al menos, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*— descansa en el hecho de que cree haber demostrado la «realidad objetiva» del principio ético fundamental, en tanto que juicio sintético práctico *a priori*, en analogía con la «deducción trascendental» de los «principios» teóricos en la *Crítica de la razón pura*. Con ello, subrepticamente y en contra de su intención inicial, Kant convierte la pregunta por la *validez moral* del «imperativo categórico», como principio fundamental de la ética, en la pregunta por la «facticidad» de la correspondiente «constricción» de la conciencia. A esta pregunta contesta finalmente con la metafísica —platónico-cristiana, en último término— de la constricción de la voluntad empírica sensiblemente condicionada, constricción que procede de la «voluntad pura» del «yo inteligible», que se da la ley a sí misma. Ya en la *Crítica de la razón práctica*, en la que Kant renuncia a una «deducción trascendental» del «imperativo categórico» y lo reduce a un «*factum*» que ya no puede fundamentarse, permanece intacta la configuración metafísica de la «realidad» de este *factum* porque, para Kant, la diferencia entre el «imperativo categórico» y los «principios» de la razón teórica estriba en el hecho de que los últimos constituyan las condiciones de posibilidad del «aparecer» (*Erscheinung*) de los objetos a una conciencia afectable sensiblemente, mientras que la autodeterminación de la voluntad por medio de la ley moral constituye «el fundamento de la existencia de sus objetos» mediante la causalidad de un ser racional.

⁹⁰ Cfr. también O. SCHWEMMER, *Philosophie der Praxis*, pp. 193 ss.

⁹¹ Cfr. K. H. ILTING, «Der naturalistische Fehlschluss bei Kant», *op. cit.*

En las condiciones críticas de la discusión actual, esta «fundamentación» o «explicación» metafísica no puede considerarse como respuesta al problema de la justificación de la validez; en esta afirmación coincidirían cuantos han participado en la discusión metaética, abierta desde G. E. Moore. Con todo, la reducción metafísica de la «norma» moral fundamental a una «ley moral» como «hecho de la razón» no provoca el mismo tipo de confusión que la sustitución de la norma por un hecho empírico, en el sentido de Hume⁹². Porque el tratamiento metafísico de un problema (como también el mítico y el teológico-especulativo), o bien su «solución», puede también interpretarse en el sentido de que tal tratamiento conserva lo sustancial del problema y el «aparecer» (*Vorschein*) de la verdadera solución; lo cual se opone directamente a los intentos de rebajar el problema y a las «reducciones» empíricas: el lenguaje «analógico» de la metafísica está justificado en cierto modo, mientras no se logre una formulación más adecuada del problema. Estas afirmaciones son especialmente aplicables a la metafísica kantiana que, ciertamente, representa por sí misma un esfuerzo antidogmático realizado en la línea de la crítica del conocimiento, y que se peca en ocasiones del carácter «analógico» de su modo de hablar⁹³.

Por tanto, creo que podemos interpretar el discurso kantiano sobre el «factum de la razón», en cuanto *hecho* indudable de la autodeterminación moral (mediante una ley de la propia supe- ración, que se da a sí misma), como un resultado del autoconocimiento (*Selbstbestimmung*) trascendental, y que podemos reconstruirlo como una implicación del *a priori* de la argumentación, en el sentido ya expuesto. De ahí que la doctrina kantiana, incluso en su ropaje metafísico, goce —a mi juicio— de mayor legitimidad, si la comparamos con la «naturalistic fallacy» del reduccionismo empirista y con todas las fundamentaciones decisionistas de la validez de las normas (también la justificación de la validez de las normas mediante la «aceptación libre» por parte de hombres finitos constituye una fundamentación decisionista!) La peculiar dialéctica —y la ironía involuntaria— de la disyuntiva y la complementariedad modernas entre «hechos» y «decisiones» estriba en que las «decisiones» son también únicamente «hechos» para el análisis reflexivo

⁹² Cfr. para ello al mismo KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56, A 81, A 96, A 163, A 187. Vid. Dieter HERRICH, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft» (en *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken*, Festschr. f. H.-G. Gadamer, ed. por D. HERRICH y otros, Tübinga, 1960, pp. 77-115) y O. SCHWEMMER, *op. cit.*, p. 198.

⁹³ Cfr. al respecto E. K. SPEICHT, «Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel», *Kantstudien*, supl. 66, Colonia, 1952.

(metaético), mientras el conocimiento (*Besinnung*) trascendental y la crítica trascendental del sentido no hayan mostrado que las decisiones son *decisiones previas ineludibles de la razón argumentativa*, de modo que cobren el carácter de un «perfecto apriorico»⁹⁴. A mi juicio, la doctrina kantiana del «hecho de la razón» puede reconstruirse en términos de este «perfecto apriorico»; sobre todo, si tenemos en cuenta que, según Kant, la razón práctica demuestra «su realidad y la de sus conceptos mediante la acción»⁹⁵. Fue Fichte quien intentó por primera vez una «autorreconstrucción de la razón», reproduciendo las «acciones productivas del yo» que fundamentan tanto la validez de la ética como la de la «Doctrina de la Ciencia»⁹⁶. Fichte describe su método del siguiente modo: «Nuestro proceso es, casi siempre, el siguiente: a) ejecutamos algo, dirigidos sin duda en esta ejecución por una ley racional, que actúa en nosotros de modo inmediato. Sin embargo, aquello que somos verdaderamente en ese caso, en nuestro punto supremo, y en lo que nos sumimos, es todavía facticidad. Acto seguido, b) investigamos y descubrimos la ley misma que nos dirigía mecánicamente en esta primera ejecución; es decir, que lo que previamente fue captado de modo inmediato es captado mediatamente a la luz del principio y razón de su ser-así; por tanto, penetrando en la génesis de su determinación. De este modo, nos remontamos desde los miembros fácticos a los genéticos; sin embargo, lo genético puede ser nuevamente fáctico desde otro punto de vista y, por tanto, somos instados nuevamente a ascender a lo genético, relacionado con esta facticidad, hasta llegar a la génesis absoluta, a la génesis de la Doctrina de la Ciencia»⁹⁷.

Por tanto, Fichte quiere disolver paulatinamente el «hecho de la razón» en su mera facticidad, mediante coproducción y reproducción intuitivas. Puesto que, de este modo, la razón se adueña de sí misma o —lo que es idéntico— se reconstruye, deben evitarse, tanto el recurso dogmático a un hecho existente

⁹⁴ Siempre consideré que uno de los aspectos fascinantes del *Ser y Tiempo* heideggeriano reside en el «en cada caso ya» (*oje schon!*) o «ya siempre» (*ei-mer schon!*) de la referencia al «perfecto apriorico» de los presupuestos existenciales. Aunque es cierto que éstos, en el caso de Heidegger, no se sujetan a la indiscutible validez de un *a priori* de la argumentación, sino que forman más bien un continuo con el *a priori* hermenéutico del sentido de la facticidad histórica, que es también ineludible, pero sin embargo, criticable y, consecuentemente, corregible. Cfr. al respecto *infra*, p. 401.

⁹⁵ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 2; cfr. K. H. ILTING, *op. cit.*, pp. 14 ss.

⁹⁶ Cfr. SCHWEMMER, *op. cit.*, pp. 198 ss.; también D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt, 1967.

⁹⁷ J. G. FICHTE, *Werke*, ed. Fritz Medicus, Leipzig, 1910/11, IV, p. 206.

sólo metafísicamente, como al arbitrio de una posición decisionista, no fundamentada. Tampoco Fichte ha podido librarse de presuponer una metafísica (del «yo absoluto» de Dios como un hecho originario), como muestra, sobre todo, su filosofía tardía; no obstante, fue el primero en tomar el camino de una filosofía trascendental «reconstruccionista», más tarde desarrollado por Hugo Dingler y Paul Lorenzen. A mi juicio, este «reconstructivismo» moderno se encuentra en el peligro de querer escapar al resto de dogmatismo metafísico presente en Fichte, quitando fuerza al problema del comienzo de la reconstrucción, no desde la vertiente del hecho metafísico, sino desde el decisionismo. Con ello abandonaría, a mi entender, el aspecto fundamental del *reconstructivismo trascendental (dependiente de la reflexión)* en aras de un *constructivismo dependiente de la decisión*.

Así por ejemplo, tanto P. Lorenzen como K. Popper creen tener que admitir que los principios en virtud de los cuales podemos justificar normas morales no pueden ser, a su vez, justificados, sino que deben aceptarse mediante un «act of faith», entendido como fe en la razón⁹⁸. Como motivo para mantener que el acto de fe es inevitable, alega Lorenzen «that the term "justification" makes sense only after one has accepted such principles»⁹⁹. También O. Schwemmer cree tener que aceptar estas condiciones, típicas de la moderna *semántica lógica* (por ejemplo, Carnap), a pesar de haber mostrado previamente, en conexión con Fichte, que podemos «entender» el principio moral mismo participando en la praxis colectiva de la comunicación. Según Schwemmer, la razón para apelar a una resolución, que ya no puede justificarse con sentido, o a un acto de fe, estriba en el hecho de que tengamos que *participar* en la praxis común, si queremos llegar a entender la validez del principio moral, a través de la reconstrucción colectiva de la razón práctica¹⁰⁰.

Sin embargo, quien se plantee el problema —con pleno sentido, a mi juicio— de la justificación del principio moral, *participa* ya en la discusión, y puede «entender» lo que «ya siempre» ha aceptado como principio básico y también puede comprender que debe aceptarlo, ratificándolo voluntariamente, como *condición de posibilidad y validez de la argumentación*. Todo

⁹⁸ Paul LORENZEN, *Normative Logic and Ethics*, p. 74. K. H. Ilting señala acertadamente que con ello Lorenzen satisface, en cierto modo (cfr. «Anerkennung», *op. cit.*, pp. 1 ss.), las condiciones de su propia definición de «cientificismo» en «Szientismus versus Dialektik» (en *Hermeneutik und Dialektik*, pp. 58 ss. y 72).

⁹⁹ P. LORENZEN, *op. cit.*, p. 74.

¹⁰⁰ Cfr. O. SCHWEMMER, *Philosophie der Praxis*, pp. 194 ss.

ello siguiendo el camino de una reconstrucción de la razón, tal como lo proponen Lorenzen y Schwemmer. Quien no entienda esto o no lo acepte, abandona con ello la discusión. Pero quien no participa en la discusión no puede plantear la pregunta por la justificación de los principios éticos fundamentales y, por tanto, *carece de sentido* hablar de la falta de sentido de su pregunta y aconsejarle una decisión de fe honesta¹⁰¹. Sin embargo, en la praxis vital tiene sentido *exhortar* con Fichte a la realización de la autonomía moral, a la autopoiesis del yo; es decir, bajo el supuesto de que el «solipsismo metódico» está superado, exhortar a la participación en la praxis comunicativa de la reconstrucción de la razón práctica porque, por una parte, quien hable o simplemente actúe con sentido, ya participa en una discusión virtual y, por otra parte, cualquiera –también el filósofo– debe *ratificar voluntariamente* la participación en el juego lingüístico trascendental de la comunidad trascendental de comunicación en cada momento de su vida. Pero esta «ratificación voluntaria», que es la que P. Lorenzen debe tener verdaderamente *in mente*, no constituye ningún acto de fe o de decisión irracional, que sustituya a la justificación trascendental.

Precisamente el intento schwemmeriano de reconstruir la propuesta de Lorenzen como realización de las verdaderas intenciones de Kant y Fichte muestra, a mi entender, que no debemos motejar de «sin sentido» la exigencia de justificar la norma moral básica o el principio de la ética, mientras no hayamos abandonado todavía la posibilidad metódica de una *reflexión o consideración (Besinnung) trascendental* –y, en consecuencia, de una *reconstrucción dependiente de la reflexión*– por atender a una propuesta neopositivista: hacer depender toda argumentación filosófica de presupuestos vinculantes, formulados explícitamente mediante definiciones o por medio de «sistemas semánticos» enteros. Sin embargo, aceptando este supuesto último no podemos plantear ya con sentido –ni menos aún, resolver– el problema de un comienzo no arbitrario en la filosofía, problema suscitado de nuevo por Lorenzen. La *construcción lingüística, dependiente de la decisión*, de la semántica lógica, que ya no considera la «reflexión trascendental» sobre las decisiones previas *implícitas* de la razón como una dirección legítima en el juego filosófico del lenguaje, se en-

¹⁰¹ Tampoco K. H. ILTING (*op. cit.*, p. 16) se percató de que, afortunadamente, no puede producirse la difícil situación básica que él mismo pone de relieve: que debemos justificar la norma moral fundamental «sin presuponer norma alguna». Quien se interese filosóficamente por la fundamentación de tal norma fundamental, puede percatarse mediante reflexión trascendental de que ya la presupone.

frenta necesariamente con un problema: el del lenguaje ordinario, no reconstruido filosóficamente, como último metalenguaje o para-lenguaje del discurso filosófico.

A mi juicio, sólo podemos evitar esta situación típica en la reconstrucción «indirecta» del lenguaje, al estilo de Carnap, si nos introducimos conscientemente de entrada, con el propósito de realizar una *reconstrucción normativa*, en el «círculo hermenéutico» (o en la «espiral hermenéutica») de la *reconstrucción normativa y fáctica*; y esto significa también, en el círculo del *lenguaje culto* tradicional de la filosofía, del *lenguaje ordinario* y del lenguaje culto reconstruido de la filosofía¹⁰². Esto indica, no obstante, a mi entender, que la lucha de la Escuela de Erlangen contra el principio *hermenéutico-transcendental* de la «irrebasabilidad del lenguaje»¹⁰³ descansa en una incorrecta intelección de sí misma, porque justamente quiere combatir o eliminar lo que posibilita su propia propuesta¹⁰⁴. Cier-

¹⁰² Considero que la escuela de Erlangen acierta plenamente cuando interpreta el hecho de que el segundo Wittgenstein recurra críticamente desde el lenguaje culto de la filosofía —que procede del lenguaje ordinario de un modo oscuro— al lenguaje ordinario, como la parte «destruktiva» de una empresa que sólo puede alcanzar su objetivo *reconstruyendo normativamente* el lenguaje culto de la filosofía. Vid. al respecto K. LORENZ, *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie*, Frankfurt, 1970.

¹⁰³ Cfr. K. LORENZ y J. MITTELSTRASS, «Die Hintergebarkeit der Sprachen», en *Kantstudien* 58 (1967), pp. 187-208 (*supra*, p. 370).

¹⁰⁴ *De facto*, me parece que tanto la «propedéutica lógica» de W. Kamlah y P. Lorenzen como, sobre todo, la «filosofía de la praxis» de O. Schwemmer, confirman plenamente la conexión que existe entre la reconstrucción «directa» del lenguaje y el «círculo hermenéutico», siempre que prescindamos de que, en ocasiones, se asegure que podría hacerse de forma totalmente distinta a como se hace, si tuviéramos tiempo y pudiéramos retroceder al aprendizaje inmediato del lenguaje en situaciones vitales prácticas. Sin embargo, si la reconstrucción metódica del lenguaje no debe desembocar en un «adiestramiento» (como sucede, por ejemplo, en Wittgenstein, debido a una grave falta de comprensión con respecto al aprendizaje lingüístico y al proceso de socialización), entonces la misma explicación dialógica del sentido y de la validez de la lógica de juntos y cuantos debe suponer ya una *determinada competencia lingüística* en cuantos participan en el diálogo (aunque, como Habermas supone acertadamente con Chomsky, una *disposición prelingüística* innata posibilita el desarrollo de la *competencia*, tanto *lógica* como *gramatical*). Pero si se trata, por último, de reconstruir los «predicados» materiales del lenguaje culto —si se trata, por tanto de algo como la «protoética»— entonces, a mi entender, con la reconstrucción del lenguaje estará ya unido el círculo hermenéutico de la génesis fáctica y normativa de la historia, a que el mismo P. Lorenzen apela para proporcionar al principio *formal* normativo el *contenido* de su posible aplicación, en la línea de Hegel (*Normative Logic and Ethics*, pp. 84 ss.; cfr. O. SCHWEMMER, *op. cit.*, pp. 207 ss.). En realidad, es ilusorio creer que podemos introducir ejemplarmente los predicados necesarios para construir una terminología protoética, sin trabajar ya en un proyecto teórico-especulativo y sin confrontar con la tradición filosófica. Incluso sin recurrir a semejante «sortilegio», la aportación de Erlangen puede, a mi juicio, conducir a propuestas filosóficamente re-

tamente, quien aspira a una *reconstrucción no arbitraria* de la razón (práctica y teórica), y no a una construcción —sujeta a la decisión— de fragmentos paradigmáticos de la razón axiomática, está perfectamente legitimado, a mi juicio, para empezar por la consideración (*Besinnung*) trascendental del «hecho de la razón», que podemos presuponer «ya siempre» como un «perfecto apriórico» en la pertenencia a la comunidad lingüística. Podemos reconstruir este *a priori*, pero no ignorarlo.

2.3.5. Pero es ya tiempo de responder a una cuestión última, probablemente la más importante en el contexto de nuestro presente tema: ¿qué puede lograrse realmente mediante la reflexión trascendental sobre las normas morales de la comunidad de comunicación, presupuestas en el *a priori* de la argumentación, junto con otros elementos? ¿Podemos elaborar, contando con estos presupuestos, una ética normativa, apta como fundamento para asumir solidariamente la responsabilidad moral en la era de la ciencia?

En este momento se revela nuevamente que no basta con reconstruir aquellas normas morales que fueron presupuestas por el hecho de la ciencia como «imperativos hipotéticos»; aunque sea necesario probar la existencia de tales normas para romper el encanto del cientificismo. Las reflexiones críticas que expondré a continuación sobre la concepción de Peirce acerca de la ética de la ciencia (*Science*) evidencian que tal ética no basta para fundamentar una ética de la humanidad en la era de la ciencia. Peirce reconoció —acertadamente, a mi juicio— el compromiso moral específico presupuesto implícitamente por cada miembro en la comunidad de científicos de la naturaleza, en la auténtica abstracción que realizan con respecto a los intereses vitales finitos (individuales)¹⁰⁵. Según Peirce, el científico de la naturaleza (en tanto que miembro intercambiable) tiene que ser capaz de identificarse con una comunidad ilimitada de experimentación, sabiendo que tal comunidad no alcanzará su meta —la comprobación de la verdad definitiva— durante la vida del científico. En la actitud de autorrenuncia a la individualidad aquí implícita («*Selfsurrender*»), Peirce¹⁰⁶ descubrió algo

levantes —aunque criticables— en la línea de una *reconstrucción* del lenguaje, *dependiente de la reflexión*. Pero, ante todo, el *comienzo* puede consistir en la *reconstrucción del principio* presupuesto *implícitamente* en el «juego lingüístico trascendental» y, por tanto, en *cada* juego lingüístico del lenguaje culto y del ordinario, como he tratado de mostrar.

¹⁰⁵ *Vid. supra*, nota 63.

¹⁰⁶ Junto con H. James *senior* quien, situado en la tradición de Böhme, Swedenborg y del socialismo religioso, descubrió en la idiosincrasia privada el signo del pecado, *qua* separación con respecto a Dios. *Vid.* en relación con ello G. WARTENBERG, *Logischer Sozialismus...*, Frankfurt, 1971.

semejante al paradigma de la actitud moral en general y, por tanto, pudo esperar de la extrapolación de la ética de la ciencia la racionalización del universo, incluso en el sentido de una ética del «amor evolutivo». Sin embargo, el intento de llevar a cabo esta extrapolación y de formular un imperativo ético en la línea del «Sellsurrender» peirceano, muestran que se trataría de absolutizar *un único interés vital*; una necesidad que sólo puede justificarse en la «comunidad de los que argumentan».

Esta consideración nos revela que la comunidad de los que argumentan no se identifica con la de los científicos, aunque esté presupuesta por ella. El *a priori* de la argumentación contiene la *exigencia de justificar*¹⁰⁷, no sólo todas las «afirmaciones» científicas, sino también todas las *exigencias* humanas (también las exigencias implícitas de unos hombres a otros, contenidas en acciones e instituciones). Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles *exigencias* provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales (en caso contrario, la exigencia de argumentación se autolimitaría temáticamente) y, a la vez, se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a otros hombres. Además, los miembros de la comunidad de comunicación (y esto significa implícitamente todos los seres pensantes) están obligados, a mi juicio, a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir, todas las «necesidades» humanas, en la medida en que podrían plantear *exigencias* a los demás hombres. Las «necesidades» humanas, en tanto que «exigencias» comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes; debemos reconocerlas en la medida en que puedan justificarse interpersonalmente mediante argumentos. Se exige, pues, una disponibilidad a justificar necesidades personales como exigencias interpersonales, en la que vemos una analogía con el «Sellsurrender» requerido por Peirce, por cuanto la «subjetividad», propia de la imposición egoísta de intereses, debe sacrificarse en aras de la «transubjetividad» de la defensa

¹⁰⁷ Por «justificación» no entiendo aquella *justificación definitiva* que, según Peirce y Popper, es imposible en el caso de las proposiciones (afirmaciones) científicas. Con todo, me parece que la tradicional exigencia de «justificación» continúa teniendo sentido; en cualquier caso, no puede reemplazarse por la exigencia de «crítica», como sugieren los popperianos. No podemos ignorar, por ejemplo, que H. ALBERT en su *Traktat über kritische Vernunft* intenta justificar la propuesta del «racionalismo crítico», superando toda crítica. Los que participan en la comunicación tienen realmente la pretensión moral de que quien les dirige la palabra les informe sobre todo aquello que apoya, *rebus sic stantibus*, una afirmación, solicitud o propuesta.

argumentativa de intereses¹⁰⁸. En esta disponibilidad radica, a la vez, la exigencia de no sacrificar sin necesidad ningún interés finito e individual de los hombres. El sentido de la argumentación moral podría expresarse adecuadamente en un principio, que no es precisamente nuevo: todas las *necesidades* de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que *exigencias* virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación¹⁰⁹.

Con ello creo haber bosquejado el principio fundamental de una ética de la comunicación que, a la vez, constituye el fundamento —cuya ausencia hemos subrayado desde el comienzo— de una ética de la formación democrática de la voluntad, lograda mediante convenio («convención»). La norma básica bosquejada no adquiere su carácter obligatorio a partir de la *aceptación fáctica* por parte de quienes llegan a un convenio («modelo contractual»), sino que obliga a cuantos han adquirido «competencia comunicativa» a través del proceso de socialización, a procurar un convenio con objeto de lograr una formación solidaria de la voluntad en cada asunto que afecte a los intereses de otros (a sus *exigencias* virtuales). Sólo esta *norma fundamental* —y no, por ejemplo, el *factum* de un convenio determinado— garantiza la obligatoriedad moral de los convenios particulares, regulados mediante normas. Las decisiones de conciencia individuales y subjetivas, exigidas por la tradición cristiana secularizada en el liberalismo y el existencialismo, se encuentran ahora mediadas *a priori* por la exigencia de validez intersubjetiva, porque cada individuo acepta de antemano la argumentación pública como explicitación de todos los crite-

¹⁰⁸ En este sentido caracteriza P. Lorenzen la norma moral fundamental como principio de la «transubjetividad»; cfr. *Normative Logic and Ethics*, p. 82.

¹⁰⁹ A mi juicio, no se puede, en cambio, justificar las exigencias humanas reduciéndolas a las «verdaderas necesidades», por ejemplo, mediante la «génesis normativa» de las «necesidades culturales» a partir de las «necesidades naturales». Porque, precisamente las necesidades naturales de los hombres —alimentación, alojamiento, sexualidad, etc.— sólo son moralmente relevantes y éticamente justificables como necesidades culturales; es decir, como *exigencias* comunicables, que pueden satisfacerse en una situación social determinada (por ejemplo, en una determinada fase del desarrollo de las «fuerzas productivas»). A mi entender, la génesis normativa de las necesidades culturales a partir de las naturales tiene, sin duda, sólo la función de crítica de las ideologías; pero para justificar las necesidades es necesario además confrontar las necesidades subjetivamente «auténticas» con el «principio de realidad» (Freud); y esta confrontación precisa necesariamente una génesis normativa y empírica de la situación social, por ejemplo, del desarrollo de las «fuerzas productivas» y de las «relaciones de producción» (Marx) y de la situación del poder político en un estado determinado.

rios posibles de validez y, por tanto, también de la formación racional de la voluntad. De este modo, el «solipsismo metódico» queda también superado en el ámbito ético.

Con todo, comprender el principio expuesto significa pecar-tarse también de que poco se ha conseguido estableciéndolo, si no logramos cumplir las tareas que plantea a largo plazo: en primer lugar, desarrollar el *método de la discusión moral* (de la «deliberación» práctica en general)¹¹⁰ y, en segundo lugar, institucionalizar eficazmente tal método bajo condiciones finitas, jurídico-políticas. Con ello creo haber señalado, por cierto, una limitación del principio mismo delineado hasta ahora.

La fundamentación de una ética de la comunicación, desarrollada hasta este momento, parte de presupuestos idealizados. En principio, no tiene en cuenta el hecho de que no sólo existen dificultades intelectuales en la institucionalización de la discusión moral, sino que tal institucionalización debe realizarse en una situación histórica concreta, siempre determinada por el *conflicto de intereses*. No tiene en cuenta, por ejemplo, que incluso los que han alcanzado la comprensión total del principio moral, no por eso pueden convertirse sin más en miembros de una comunidad ilimitada de interlocutores con los mismos derechos, sino que permanecen ligados a su posición y situación socialmente *reales*. En virtud de ese nexo real están condenados a asumir una *responsabilidad moral específica*, que no puede definirse mediante el principio formal de la «transubjetividad», en el sentido de la comunidad de argumentación. Por ejemplo, como «expertos» que poseen un determinado saber o poder, tienen una autoridad que deben imponer incluso cuando no es reconocida por los demás hombres; por ejemplo, por los habitantes de la tierra amenazados por el «biocidio». Como pertenecientes a una clase o raza oprimidas, cuentan con un *privilegio moral a priori* frente a los privilegiados socialmente: tienen derecho a la realización de la igualdad, aún con anterioridad a las reglas de juego que sólo pueden aceptarse suponiendo la igualdad real. Como políticos, están obligados, además, a ponderar responsablemente todas las oportunidades de realizar fines moralmente deseables, como también todas sus consecuencias y efectos secundarios. Dicho brevemente: el principio moral, tal como hasta ahora lo hemos expuesto, descuida la situación moral de quienes tienen que tomar decisiones de conciencia, apremiados por el tiempo, al margen de una comunicación institucionalizada. Todos ellos deben tener en cuenta, no sólo máximas morales de la inten-

¹¹⁰ Aquí reside, sin duda, el centro de gravedad de la propuesta de la «Escuela de Erlangen».

ción, sino también —frente al supuesto kantiano¹¹— sus consecuencias posibles o probables. Max Weber iluminó esta situación nitidamente mediante la tesis de que una «ética de la responsabilidad política» tiene que entrar en conflicto con cualquier «ética de la intención» (*Gesinnungsethik*) consistente¹². Por ejemplo, a menudo es imposible al político —y no sólo a él— cumplir el mandato fundamental de toda ética de la comunicación (como también de la kantiana) que prohíbe mentir, por atender a las consecuencias de las que debe responsabilizarse. Lo mismo ocurre con la prohibición de tratar a un hombre solamente como medio y no, a la vez, como fin en sí mismo. En este punto se presenta de nuevo claramente el problema nuclear de la moderna ética existencialista de la situación y surge la pregunta sobre si debemos dejar el campo libre al irracionalismo o si, a partir de nuestra propuesta, podemos extraer, al menos, *principios regulativos* incluso para una ética de la situación de las decisiones solitarias.

Sin menospreciar el peso de lo trágico en las situaciones-límite humanas, quisiera, con todo, responder positivamente a la última pregunta e intentar bosquejar las consecuencias que él *a priori* de la comunidad de comunicación tiene para la orientación *estratégica*, a largo plazo, del obrar moral.

En primer lugar, podríamos formalizar con J.-P. Sartre el imperativo kantiano o el principio de la transubjetividad de Lorenzen, de modo que pudiera aplicarse también en el caso límite de una decisión, completamente única, en una situación: según Sartre, incluso en una situación sin posibilidad de comunicación y de confrontación, que obliga aparentemente al individuo a transgredir todas las normas morales, éste puede actuar

¹¹ Los ejemplos que ofrece Kant para la aplicación del «imperativo categórico» —particularmente en el tratado «Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen»— muestran, a mi entender, que no reflexionó suficientemente sobre la dependencia en que se encuentra la validez de normas materiales con respecto a la situación, ni tampoco sobre el problema, estrechamente relacionado con ella, de la responsabilidad moral por las consecuencias y los efectos secundarios. Exagerando desde el punto de vista de la filosofía de la historia, con objeto de hacer patente la verdad, podríamos decir que Kant ha superado la era de la «ética» heterónoma «de los mandatos», al fundamentar la autonomía de la «buena voluntad» legisladora; pero, con ello, sentó simultáneamente las bases de una «ética de la intención», (*gesinnungsethik*) la cual supone siempre secretamente que la «buena voluntad» de los hombres —que es lo único decisivo— es justamente valorada (¿por un Dios que, en cierto modo, detenta la auténtica responsabilidad del acontecer universal, incluyendo la historia?) Ahora, en cambio, parece haber irrumpido la era de la auténtica «ética de la responsabilidad»: en último término, lo decisivo no es la «buena voluntad», sino que lo bueno acontezca. Los hombres tienen que ser, por sí mismos, responsables de esta empresa.

¹² Cfr. M. WEBER, *Politik als Beruf*, op. cit.

intencionalmente como representante de la humanidad. Puede elegir la humanidad, eligiéndose. En tal caso, cualquier otro que pudiera ocupar su lugar, debería, en principio, poder darle su aprobación ulteriormente y, de este modo, ser capaz de comprobar que las normas de la comunidad de comunicación se han cumplido. (Con esta exigencia, el mismo Sartre ha dejado atrás la fase del existencialismo irracional del arbitrio, que encontramos en *Las moscas*; para presentar el «existencialismo como un humanismo»¹¹³.) Ahora bien, justamente esta formalización radical revela por completo el vacío de contenido por el que fue criticado ya el imperativo categórico kantiano; de ahí que surja la siguiente pregunta: ¿no puede derivarse —en contra de la opinión kantiana— una meta con contenido, como principio regulativo de todas las acciones morales, a partir del «factum de la razón», concebido como *a priori de la comunidad de comunicación*?¹¹⁴ Para responder a esta pregunta, reflexionemos más detenidamente sobre la especificidad del *a priori* de la comunidad de comunicación como condición crítica del sentido de la posibilidad y validez de toda argumentación, comparándolo con el *a priori* de la filosofía trascendental tradicional.

El primer punto que llama la atención es el hecho de que no se trate de un supuesto puramente *idealista*, en el sentido de un *a priori* de la conciencia. Sin embargo, tampoco se trata de un supuesto puramente *materialista*, como si la kantiana «conciencia en general», ideal y normativa, debiera ser reemplazada por el «ser» de la sociedad empírica¹¹⁵. Considero que el aspecto fundamental de nuestro *a priori* radica más bien en caracterizar el *principio de una dialéctica* (más acá *del idealismo y el materialismo*). Ciertamente, quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Sin embargo, lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal *en la real*, como posibilidad real de la socie-

¹¹³ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'Existentialisme est un Humanisme*, 1946.

¹¹⁴ De hecho, Kant hizo esto mismo en su idea de la «sociedad cosmopolita».

¹¹⁵ Cedamos a una determinada neo-ortodoxia marxista esta tosca forma de «naturalistic fallacy», que sirve evidentemente para relativizar la voluntad de argumentación filosófica y de justificación, en tanto que epifenómeno de la estructura «burguesa» de la sociedad.

dad real, aunque sabe que la comunidad real —incluido él mismo— está muy lejos de identificarse con la ideal (en la mayor parte de los casos)¹¹⁶. Pero la argumentación, en virtud de su estructura trascendental, no tiene otra opción que la de hacer frente a esta situación desesperada y esperanzada.

Comprobamos, por tanto, que nuestro supuesto trascendental encierra una «contradicción». Y no una *contradicción* auténtica o aparentemente lógico-formal, sino *dialéctica*. La posibilidad de que se trate de una contradicción lógico-formal auténtica se excluye de antemano, porque nuestro dilemático presupuesto posee claramente sentido y, como mostraremos, en ningún caso se siguen de él consecuencias lógicas cualesquiera. Más plausible parece, *prima facie*, la suposición de que se trata de una contradicción sólo aparente (lógico-formal), soluble en cualquier momento con medios lógicos; es decir, distinguiendo aspectos en ella. Por ejemplo, podríamos intentar separar el supuesto de la comunidad real de comunicación del supuesto de la ideal, e interpretar el primero como un supuesto del sentido común, utilizado por el pragmático retórico que parte de premisas («prejuicios») aceptadas aquí y ahora¹¹⁷; el último, sin embargo, se interpretaría como principio regulativo o como mera ficción del pensador solitario, que no guarda relación alguna con un público real. Probablemente, un desdoblamiento y debilitamiento semejantes de la dialéctica del *a priori* de la comunidad de comunicación, que hemos especificado, ha jugado de hecho un papel central en la contienda milenaria entre filósofos y retóricos por el primado de la «sapientia»¹¹⁸.

Sin embargo, queda patente a la luz de cuanto precede que un filósofo que haya comprendido que el «solipsismo metódico» es una ilusión y que el pensamiento solitario es un modo deficiente de la comunicación, no puede aceptar la separación de los dos supuestos sugerida. El pensamiento solitario debe presuponer inmediatamente que depende de la discusión real pero, con ello, debe también suponer que él mismo y sus interlocutores pertenecen a la comunidad *real* de comunicación, configurada histórico-socialmente y, a la vez, que poseen com-

¹¹⁶ Para este punto y las consideraciones siguientes, *vid.* K. O. APPEL, «Szenientismus oder transzendente Hermeneutik?», *op. cit.*, pp. 140 ss.; J. HABERMAS, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», *op. cit.*, pp. 99 ss; «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz» *op. cit.*, pp. 140 s.

¹¹⁷ *Vid.* Ch. PERELMAN y L. OUBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'Argumentation: la Nouvelle rhétorique*, 2.^a ed., Bruselas, 1970.

¹¹⁸ *Vid.* Ch. PERELMAN, «The New Rethorics», en *The Great Ideas Today* (Encyclop. Britannica, Ind., 1970, pp. 273-312); también K. O. APPEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus...*, Bonn, 1963.

petencia, en el sentido de la comunidad *ideal*. Evidentemente, no se trata de una «contradicción» en el sentido metafórico de la lógica formal, sino en el sentido literal de la dialéctica de la historia, todavía no resuelta; una contradicción que, como dice Hegel, debemos *mantener*. Sólo podemos esperar la disolución de esta contradicción de la realización histórica de la comunidad ideal de comunicación *en la real*, tal como exige una «dialéctica entre Hegel y Marx»¹¹⁹; en realidad, debemos postular moralmente esta disolución histórica de la contradicción.

A partir de esta exigencia (implícita), contenida en toda argumentación filosófica, pueden deducirse, a mi juicio, *dos principios regulativos fundamentales* para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento.

La estrategia dirigida por el principio regulativo, que asegura la supervivencia del género, tiene que dar hoy una respuesta al hecho —citado al comienzo— de que, en la era de la tecnología científica, todas las actividades humanas tengan *macroconsecuencias*, que pueden amenazar la supervivencia del género. Con tal fin, esta misma estrategia tiene que servirse del instrumental científico que, a mi juicio, debería hallarse fundamentalmente en la teoría funcionalista de sistemas de la sociología y politología modernas. Esto significa que, desde el punto de vista de la estrategia encaminada a la supervivencia, la sociedad humana en su totalidad puede, es lícito y debe analizarse como un *sistema de autoafirmación* (también en el sentido de la «reducción de la complejidad» de Luhmann)¹²⁰. Desde esta perspectiva, incluso la verdad puede, es lícito y debe interpretarse funcionalistamente (analítico-normativamente), porque la verdad científica es, sin duda, *también* un medio en la estrategia del género humano encaminada a la supervivencia. Sin embargo, esta interpretación funcionalista de la verdad no desemboca en una «reducción», en el sentido de Nietzsche y Luhmann; porque, siguiendo nuestros supuestos, la estrategia para sobrevivir, en su totalidad, solamente recibe su sentido a

¹¹⁹ Vid. K. O. AULI, «Reflexion und materielle Praxis. Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx», en *Hegelestudien*, fase. 1, pp. 151-166 (*supra*, vol. II, pp. 9 ss.).

¹²⁰ Vid. en relación con ello, J. HABERMAS y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971.

través de la estrategia (exigida por la argumentación) dirigida a realizar socialmente la comunidad ideal de comunicación, en que la verdad puede alcanzarse. Con otras palabras, la *estrategia de supervivencia* recibe su sentido a través de una *estrategia de emancipación* a largo plazo.

En este punto creo que nuestra propuesta se encuentra en condiciones de atribuir una función éticamente fundamentada a la estrategia de un marxismo —o más exactamente, un neomarxismo— no ortodoxo, no dogmáticamente determinista, sino humanista, emancipatorio y, en cierta medida, hipotético-experimental; porque, evidentemente, la tarea de realizar la comunidad ideal de comunicación implica la superación de la sociedad clasista o, formulado en términos de teoría de la comunicación, la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal¹²¹.

(Por tanto, la «toma de partido por el proletariado» puede justificarse éticamente desde nuestro *a priori* filosófico, bajo determinadas condiciones: si existe «el» proletariado, tal como K. Marx lo caracterizó en 1843; es decir, en el sentido del «imperativo categórico» que formuló entonces¹²². Es evidente que la «neo-ortodoxia» marxista no experimenta mucha simpatía por semejante «fundamentación última» filosófica. Le basta con fundamentar la toma de partido —de forma presuntamente más concreta— en el punto de vista clasista del «proletariado», que es *objetivamente* aceptado y se presenta como incuestionable. Resultará evidente a cuantos intenten concretar su compromiso político en la línea de esta aceptación, que constituye un caso paradigmático de interrupción de la fundamentación mediante una afirmación dogmática en el sentido de Popper y Albert. Efectivamente, suponiendo que la tesis *neomarxista* de la disolución del proletariado revolucionario en los estados industriales avanzados fuera falsa, debería admitirse, al menos, que hay, por así decirlo, diversos proletariados. Dicho con gran simplicidad: existe, por ejemplo, el proletariado del Tercer Mundo, al que puede aplicarse acertadamente el predicado marxiano de «pauperización», pero poco adecuadamente el de «soporte de las fuerzas productivas». También existe el proletariado de la sociedad industrial occidental al que, sin duda, es todavía aplicable el predicado de la «alienación», incluso en sentido económico, pero poco el de «pauperización». Sin embargo, todavía es peor el siguiente hecho: aun en el caso de que

¹²¹ Vid. J. HABERMAS, «Vorbereitende Bemerkungen.», *op. cit.*

¹²² Cfr. K. MARX, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», en K. MARX, *Frühschriften*, ed. por S. Landshut, Stuttgart, 1953, pp. 207 ss., especialmente pp. 216 y 222 s.

pudiéramos atribuir todavía a *ambos* proletariados un potencial revolucionario, sin embargo, no les podríamos atribuir en modo alguno los mismos intereses materiales. Una ilusión semejante convertiría cualquier «análisis materialista» en una burla. Ni siquiera podemos atribuir idénticos intereses a los dos proletariados «victoriosos»; es decir, al ruso y al chino. Y esto no sólo se debe, a mi juicio, a razones económicas, sino también a la lucha por el poder y el prestigio en la política exterior, a la «lucha hasta la muerte por el reconocimiento» que, según Hegel, precede a la dialéctica del «amo y el esclavo» y, por tanto, a la lucha de clases y que le sobrevivirá, según todas las previsiones. A partir de estos ejemplos, me parece que se desprende con claridad lo siguiente: quien piense realmente de forma concreta y radical, debe estar dispuesto a fundamentar su compromiso social en cada situación por medio de una ética filosófica. Tal ética no puede ciertamente deducir el compromiso concreto en una situación, pero puede suministrar un criterio para la crítica, a la luz del cual podemos medir el compromiso mismo, su éxito o su fracaso. Esta necesidad no «morir» con la «burguesía» sino, a lo sumo, cuando la filosofía quede «superada» mediante su «realización».)

También la estrategia emancipatoria deberá utilizar instrumental científico en la era de la ciencia. En primer lugar, pensaremos, hoy tanto como ayer, en las ciencias histórico-hermenéuticas del acuerdo. (En la era de la *Science* empírico-analítica y de la «tecnología», estas ciencias no son superfluas o reductibles científicamente en modo alguno. Por el contrario, en proporción al progreso científico-técnico, aumenta el número de sus tareas complementarias, que consisten en lograr una comprensión suficiente del sentido y un acuerdo sobre los fines normativamente adecuado, tanto entre los expertos en ciencia y tecnología, como entre éstos y la sociedad en conjunto. A propósito de ello, pensemos solamente en las nuevas disciplinas hermenéuticas: en la historia de la ciencia y la tecnología y en la «ciencia de la ciencia» interdisciplinar¹²³.) El postulado de la *realización de la comunidad ideal de comunicación* proporciona a estas disciplinas, actualmente tan controvertidas, su *principio regulativo*, en el sentido metodológico y ético-normativo de una fundamentación de los juicios valorativos no subjetivamente arbitraria. De este

¹²³ Vid. al respecto G. RADNITZKY, *Contemporary Schools of Metascience*, 2.ª ed., Göteborg, 1970; «Der Praxisbezug der Forschung» (*Stud. Gen.* 23, 1970, pp. 817-855); G. RADNITZKY y G. ANDERSON, «Wissenschaftspolitik und Organisationsformen der Forschung» (Introducción a A. WEINBERG, *Probleme der Grossforschung*, Frankfurt, 1970).

modo, sirven para reconstruir empírica y normativamente la situación histórica¹²⁴ y, con ello, para «formar» la opinión pública.

Es cierto que las tradicionales ciencias humanísticas del espíritu resultan insuficientes como instrumental científico de la estrategia emancipatoria. Su límite reside allí donde se encuentran los verdaderos obstáculos para la comprensión y, por tanto, para el acuerdo en la comunidad *real* de comunicación; obstáculos como la falta de transparencia o el encubrimiento ideológico de los intereses materiales, que impiden la realización de la comunidad ideal de comunicación. La estrategia emancipatoria, éticamente fundamentada, debe procurarse, ante todo, un instrumental científico específico que permita provocar la autocomprensión reflexiva de los hombres para romper emancipatoriamente sus barreras, dando un rodeo a través de una «explicación» cuasi-naturalista de las estructuras cosificadas. Esta tarea incumbe, a mi juicio, a las ciencias crítico-emancipatorias de la sociedad: al psicoanálisis y a la crítica de las ideologías¹²⁵, que deben servirse de todas las ciencias sociales empírico-analíticas y normativo-analíticas, incluyendo la economía.

Sin embargo, en conexión con la estrategia emancipatoria esbozada, surge todavía un problema moral extremadamente delicado, que se formula en la cuestión siguiente: ¿en qué situaciones y en virtud de qué criterios puede un participante en la comunicación reivindicar para sí mismo la conciencia emancipada y, de este modo, considerarse autorizado para actuar como terapeuta social? Esta pregunta se identifica, en último término, con el problema más general de la *valoración responsable de la situación* y la *decisión* en una situación determinada, decisión que no puede arrebatarle a nadie, tampoco bajo el supuesto de nuestros principios regulativos. La «toma de partido» en la situación histórica concreta encierra siempre un compromiso arriesgado que no pueden respaldar ni el saber filosófico ni el científico¹²⁶. En este punto —y no ya en la toma de partido por la emancipación en general que, como hemos intentado mostrar, puede justificarse filosóficamente— cada hombre tiene que asumir una decisión «moral» de fe, que no es fundamentable o no lo es totalmente. Sin embargo, incluso en

¹²⁴ Cfr. P. LORENZEN, *Normative Logic and Ethics*, pp. 88 ss.; O. SCHWENGLER, *Philosophie der Praxis*, pp. 207 ss.

¹²⁵ Vid. en relación con ello K. O. APPEL y otros, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971; J. HABERMAS, Introducción a la nueva edición de *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971.

¹²⁶ Vid. K. O. APPEL, «Wissenschaft als Emanzipation?», en *Ztschr. f. allg. Wissenschaftstheorie*, 3 (1970), pp. 73-95 (*supra*, vol. II, pp. 121 ss.).

esta situación de decisión solitaria¹²⁷, no hay, al parecer, ninguna regulación ética mejor que la siguiente: poner en vigor en la propia autocomprensión reflexiva la posible crítica de la comunidad ideal de comunicación. A mi juicio, este es el principio de la posible autotranscendencia moral.

¹²⁷ Aún en el caso de una decisión políticamente relevante, deberán responsabilizarse de ella los «individuos» que, eventualmente, se solidarizan con grupos, pero no pueden dejar la decisión en manos de la colectividad. El existencialismo tiene razón en este punto frente a la neo-ortodoxia marxista, porque el individuo, como sujeto que argumenta, ya siempre se puede solidarizar con la comunidad ideal de comunicación. Aun cuando se solidarizara con un grupo real de la sociedad mediante un arriesgado compromiso político-existencial, deberá presuponer esta solidaridad trascendental e incluso atenerse a ella.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

«Reflexión y praxis material»

En *Hegelstudien*, Beiheft I (Jornada sobre Hegel, Heidelberg, 1962), pp. 151-166.

«El desarrollo de la "Filosofía analítica" del lenguaje y el problema de las "Ciencias del espíritu"»

Redacción de una conferencia pronunciada en el ámbito reducido de la «Deutsche Philos. Gesellsch.», Heidelberg, 1964. Publicada por primera vez en *Philos. Jb.* 72 (1965), pp. 239-89 (trad. inglesa, *Analytic Philosophy of Language and the "Geisteswissenschaften"*, Dordrecht (Holanda), 1967).

«Científica, Hermenéutica y Crítica de las ideologías»

Redacción de una ponencia pronunciada en el «Institut für Wissenschaftstheorie» de la Universidad de Göteborg (mayo, 1966). Publicada por primera vez en el *Wiener Jb. f. Philos.*, vol. 1 (1968), pp. 15-45. Versión abreviada en *Man and World*, I (1968). Reimpresión en *Hermeneutik u. Ideologiekritik*, Suhrkamp-Diskussion, Frankfurt a.M., 1971, pp. 7-44.

«¿Ciencia como emancipación?»

Conferencia pronunciada en la universidad de Kiel con ocasión de la Jornada de 1969. Publicadas por vez primera en *Ztschr. f. allg. Wissenschaftstheorie*, I (1970), pp. 173-95.

«De Kant a Peirce»

Ponencia titulada «From Kant to Peirce», en L. W. BECK (ed.), *Proceedings of the Third Internat. Kant Congress*, 1970, Dordrecht (Holanda), 1972, pp. 90-104.

«¿Cientificismo o Hermenéutica trascendental?»

Redacción de una conferencia pronunciada en el Congreso Nórdico de Filosofía, Trondheim, 1969. Publicada por primera vez en R. BUBNER et alii (ed.), *Hermeneutik u. Dialektik*, Festschr. f. H.-G. Gadamer, Tübinga, 1970, vol. 1, pp. 105-45.

«La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales»

Redacción de una ponencia pronunciada en la Jornada anual del «International Philosophical Colloquium», Helsinki y Turku (Finlandia), 26-29 de marzo de 1971. Publicada por primera vez en *Neue Hefte für Philos.*, n.º 2/3 (1972), pp. 1-40.

«La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea»

Redacción de una ponencia pronunciada en la Jornada anual del «Institut für Deutsche Sprache», abril, 1971. Publicada por primera vez en *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache*, Mannheim, 1972.

«El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental»

Redacción de una conferencia pronunciada en el XIV Congreso Internacional de Filosofía, Viena, 1968.

Publicada por primera vez en *Akten...*, vol. III, Viena, 1969, pp. 417-29. Versión ampliada en *Sprache und Erkenntnis*, Meisenheim a. Glan, 1972.

«El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje»

Versión ampliada del artículo «lenguaje» en H. KRINGS *et alii* (ed.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Munich, 1972.

«El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética»

Redacción de una conferencia pronunciada en mayo de 1967 en el Instituto de Teoría de la Ciencia de la Universidad de Göteborg. También expuse el planteamiento del problema en la «Panel Discussion» sobre «Modern Science and Macroethics on a Finite Earth» del Coloquio Internacional sobre «The Meaning and Function of Science in Contemporary Society». Asimismo ha aparecido en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, vol. II, Friburgo, 1972.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abel, Th., I, 356 n; II, 56-59, 61, 98, 99, 101, 102, 191 n, 222
- Abramowski, G., II, 352 n
- Adorno, Theodor W., I, 22; II, 130 n
- Agustín, san, I, 55, 90 n, 251, 309, 340; II, 232, 374 n, 393
- Alberti, Hans, I, 15 n, 18 n, 19 n, 25 n, 26 n, 29 n, 54, 69 n; II, 130 n, 140 n, 209 n, 217 n, 249 n, 312, 345, 351 n, 353 n, 354 n, 371 n, 378 n, 385, 387, 389, 390, 392, 403 n, 410
- Albritton, R., I, 312 n
- Alighieri, Dante, II, 173 n, 292, 297
- Ammonio, I, 121 n, 148, 152, 272 n; II, 321
- Anderson, G., II, 411 n
- Anderson, P., II, 124 n
- Anouilh, Jean, I, 200
- Anscombe, G. E. M., I, 338 n
- Appel, Karl-Otto, I, 10 n, 23 n, 29 n, 31 n, 50 n, 57 n, 60 n, 250 n; II, 94 n, 95 n, 102 n, 105 n, 107 n, 151 n, 153 n, 155 n, 156 n, 170 n, 171 n, 173 n, 176 n, 201 n, 210 n, 212 n, 213 n, 220 n, 222 n, 224 n, 229 n, 235 n, 237 n, 241 n, 244 n, 248 n, 249 n, 253 n, 256 n, 257 n, 261 n, 267 n, 273 n, 282 n, 287 n, 289 n, 290 n, 292 n, 300 n, 301 n, 305 n, 307 n, 308 n, 332 n, 335 n, 338 n, 339 n, 340 n, 347 n, 349 n, 361 n, 365 n, 370 n, 377 n, 380 n, 387 n, 391 n, 393 n, 408 n, 409 n, 412 n
- Aristóteles, I, 39, 54, 107, 108, 113, 119, 121, 122, 148, 155, 228, 271, 272, 284, 294, 301; II, 163, 321
- Arnold, I, 110 n, 157 n
- Ast, F., I, 112 n
- Austin, J. L., I, 27; II, 184, 198 n, 225 n, 285, 292, 380, 388 n
- Ayer, A. J., I, 172; II, 28 n, 65 n
- Bacon, Francis, I, 273; II, 137, 360
- Baldwin, James Mark, II, 193 n
- Bar-Hillel, Jacob, II, 231 n, 252 n, 259, 264, 270, 278 n, 288 n, 293, 370 n, 388 n, 389 n
- Bartley, William W., I, 13 n, 15 n; II, 389, 390
- Beauvoir, Simone de, I, 200
- Beck, L. W., II, 212 n, 292, 338 n
- Becker, O., I, 187 n; II, 94 n
- Bembo, Pietro, II, 115
- Benedict, Ruth, I, 201

- Benjamin, A. Cornelius, II, 186 n
 Benn, Gottfried, I, 100 n
 Berdiaev, Nicolas, I, 210
 Bergson, Henri, I, 197
 Berkeley, George, I, 219, 273,
 276; II, 325
 Bertalanffy, L. W., I, 66 n; II,
 172
 Betti, E., I, 32 n; II, 112 n, 203 n,
 205 n
 Bierwisch, Manfred, II, 252 n,
 260 n, 261, 265 n, 293
 Black, Max, I, 293 n; II, 36 n,
 175 n, 304 n
 Bloch, Ernst, I, 54; II, 126 n,
 142, 248 n
 Bochenski, J. M., I, 108, 139,
 151 n, 157 n, 163 n; II, 71 n
 Boeckh, A., I, 112 n
 Böhler, Dietrich, I, 8, 36 n, 62 n,
 69 n, 214 n; II, 17 n, 220 n,
 221 n, 347 n
 Böhme, Jacob, I, 90 n, 105, 110 n;
 II, 402 n
 Bohr, Niels, II, 51
 Bollnow, O. F., II, 83 n
 Boole, G., I, 134, 137, 324
 Borger, R., II, 248 n
 Borst, A., I, 65 n
 Brentano, F., I, 348
 Bridgman, P. W., I, 278; II,
 170, 186, 306
 Brodbeck, May, II, 45 n, 98 n
 Brogsitter, K. O., II, 41 n
 Brouwer, L. E. J., I, 15
 Bruno, L., 105
 Buber, M., I, 22; II, 83 n
 Bubner, R., II, 212 n, 218 n,
 300 n, 338 n, 370 n, 381 n
 Buck, R. C., I, 20 n; II, 64 n,
 363 n
 Bultmann, R., II, 205 n
 Burks, Arthur W., I, 277 n; II,
 157 n, 178 n
 Buytendijk, F. J., II, 16 n
 Carnap, Rudolf, I, 25, 60 n,
 120, 136-138, 144, 158, 165,
 172, 184, 213, 217, 218, 222
 n-224, 228, 230, 246, 265,
 266, 281-284, 295-300, 302 n,
 303 n, 306, 316, 328 n; II,
 34 n, 42-44, 62-64, 71 n, 150 n,
 169, 170 n, 173, 224, 225 n,
 231, 232, 235, 252, 254,
 258, 259, 264, 289 n, 293,
 299, 304, 316, 322, 337, 370,
 388 n, 399, 400
 Carrol, John B., I, 177 n
 Carroll, Lewis, II, 77 n
 Cassirer, Ernst, I, 177; II, 81 n,
 179, 337
 Castiglione, Baldassare, I, 117,
 210
 Cavell, St., I, 173 n, 175 n, 323 n;
 II, 277 n
 Cézanne, Paul, I, 95 n
 Cicerón, Marco Tulio, I, 60 n,
 117, 123, 149, 152, 209; II,
 322
 Cicourel, A. V., II, 131 n
 Ciofi, Fr., II, 248 n
 Clausewitz, Carl von, I, 53
 Cohen, R. S., I, 20 n; II, 64 n,
 363 n
 Collingwood, R. G., I, 48 n; II,
 68, 236
 Comte, Auguste, I, 278 n
 Coseriu, Eugenio, II, 276 n, 278 n,
 293
 Couturat, L., I, 274 n; II, 224 n
 Cramer, W., I, 335
 Croce, Benedetto, I, 94, 124
 Curtius, E. R., I, 124, 156
 Cusa, Nicolás de, I, 105, 106,
 110 n, 182
 Charlesworth, M. J., II, 28 n,
 29
 Chaucer, Geoffrey, II, 82
 Chomsky, Noam, I, 16 n, 34 n,
 55 n, 131 n, 302 n; II, 62 n,
 102 n, 157, 184 n, 192 n,
 238 n, 244, 251, 258-266,
 268-288, 290, 291, 293, 294,
 300 n, 316, 323, 335, 336,
 380 n, 382 n, 401 n
 Church, A., II, 171, 386

- Dahrendorf, Rolf, II, 142, 143
 Dante, véase Alighieri
 Dantó, A. C., II, 104 n
 Darwin, Charles, II, 342
 Derbolav, J., II, 27 n
 Descartes, René, I, 23, 56, 90 n;
 110, 114 n, 123, 250, 310,
 341 n; II, 18, 19, 66, 94, 137,
 144 n, 221, 229 n, 260,
 273 n, 299, 301, 311, 324,
 374, 378, 393
 Dewey, John, I, 19; 29 n, 69 n,
 278; II, 95 n, 197 n, 207;
 248, 352-354
 Diemer, A., I, 29 n
 Dilthey, Wilhelm, I, 21 n, 24,
 43, 48, 76, 80, 112 n, 118,
 198, 256 n, 269, 270, 271 n,
 279, 317 n, 321-323, 329,
 334, 350, 351 n, 357, 358,
 360; II, 14-16 n, 19, 28, 37,
 49, 70, 73, 76, 79, 84, 88 n,
 98, 102 n, 109, 110, 115,
 177, 189, 190, 195, 206, 236,
 244, 256, 366-368
 Dingler, Hugo, I, 34, 56 n; II,
 210 n, 399
 Dobschütz, Ernst von, I, 267 n
 Dornseiff, F., I, 174
 Dray, William, II, 88 n, 100,
 103, 105
 Droysen, J. G., I, 21, 256 n,
 270, 321; II, 28, 103
 Durkheim, Émile, II, 70, 238

 Ebeling, G., I, 269 n
 Eckebart, maestro Johann, I, 90 n;
 II, 249
 Einstein, Albert, I, 44 n, 47,
 140 n, 278; II, 64 n, 93
 Eliade, Mircea, I, 65 n
 Engels, Friedrich, II, 22 n, 23 n
 Escoto, Duns, I, 279 n; II, 163
 Esculapio, I, 208, 211
 Essler, W., II, 388 n
 Euclides, I, 47
 Eurípides, I, 55 n
 Evans-Pritchard, E. E., II, 241
 Eyck, Jan van, II, 314 n

 Faber, Karl-Georg, II, 362 n
 Feigl, Herbert, II, 45 n, 98 n,
 293
 Feuerbach, Ludwig, II, 20 n,
 183 n, 347
 Feyrabend, P. K., I, 21 n, 34
 Fichte, Johann G., I, 38, 90 n;
 II, 141, 143, 211, 220,
 398-400
 Ficker, Ludwig von, II, 351
 Fisch, M., II, 167 n
 Fitzgerald, John J., I, 290 n
 Fodor, J. A., I, 85; II, 102 n,
 184 n, 252, 277 n, 293, 294
 Fourier, Charles, II, 183 n
 Frank, Ph., I, 278
 Frege, G., I, 134, 242, 274,
 324, 345; II, 153
 Frenzel, I., I, 29 n
 Freud, Sigmund, I, 62 n, 113;
 II, 53, 404 n
 Frey, Gerhard, II, 173 n, 274 n,
 293, 386
 Fries, J. F., II, 387, 389
 Funke, G., I, 81, 187 n; II, 199 n,
 307 n

 Gadamer, Hans-Georg, I, 21,
 22, 25, 26, 30, 32, 35, 40-46,
 48-50, 53, 54, 57, 63 n, 67,
 70, 213, 238 n, 265 n, 268 n,
 270 n, 322 n, 352 n; II, 13-15,
 17-20, 78, 84, 86, 110-112,
 114, 116, 129, 155, 195-197,
 202-207, 215, 246 n, 292,
 308, 311, 345 n, 366, 368,
 370, 379 n, 397 n
 Galileo Galilei, I, 67 n, 69; II,
 63 n, 361
 Gardiner, P., II, 49 n, 88 n
 Gauger, Hans-Martin, II, 279 n,
 293
 Gehlen, Arnold, I, 59 n, 188,
 191, 193-196, 199-214, 288 n,
 318 n, 351 n; II, 14, 16 n,
 18, 22, 76 n, 89 n, 122 n,
 145 n, 200 n, 247 n, 310
 Geiger, Th., II, 371
 Gellner, E., I, 246
 Gerhard, I, 188 n

- Giegel, H. J., I, 63
 Gödel, K., II, 62 n, 171, 386
 Goethe, J. W. von, I, 106, 206 n;
 II, 36, 37, 95
 Goodman, Nelson, II, 258 n,
 269, 293
 Godofredo de Bouillon, I, 360
 Grau, G. G., II, 373 n
 Grimm, Jacobo, I, 322
 Groenwold, H., II, 343
 Grossner, Claus, I, 9 n
 Gumperz, J. J., II, 294
- Habermas, Jürgen, I, 8, 10 n,
 20 n, 27 n-29 n, 34 n, 50 n,
 54 n, 63 n, 67 n, 69, 70 n,
 189, 214 n, 238 n, 255, 302 n,
 316 n; II, 17 n, 20 n, 41 n,
 49 n, 55 n, 95 n, 102 n, 117 n,
 125 n - 131 n, 138 n, 140 n,
 143, 144, 157 n, 193 n,
 198 n, 206 n, 220, 225 n,
 244, 249 n, 253 n, 273 n,
 279-281, 283, 285 n - 287,
 289-291 n, 293, 294, 300 n,
 308, 335, 370 n-372, 380 n-
 382 n, 388 n, 401 n, 408 n-
 410 n, 412 n
- Hallgarten, G. W. F., II, 117 n
 Hamann, J. G., I, 124, 130,
 134, 177; II, 179, 317
 Hampshire, Stuart, II, 261, 293
 Hanson, N. R., I, 28
 Harman, Gilbert, II, 260 n, 264 n,
 269, 294
 Harris, Zelig, II, 258 n, 264
 Hartmann, Nicolai, I, 9, 84; II,
 25, 367
 Hartnack, J., I, 328 n; II, 30 n,
 65 n
 Hartshorne, Ch., I, 277 n; II,
 157 n, 178 n, 313 n
 Hegel, G. W. F., I, 11, 21,
 44-46, 48, 49, 54, 62, 89, 91 n,
 98, 118, 181, 198, 199,
 203, 219, 236 n, 240, 279,
 352, 358, 360; II, 9, 10 n, 12,
 13, 14, 17, 18, 20-24, 37, 85,
 98, 102, 108, 143 n, 178,
 195, 196, 207 n, 220, 224 n,
 236, 255, 256, 302, 311, 339,
 345 n, 347-349, 387 n, 388,
 397, 401 n, 409
 Heger, Klaus, II, 276 n, 277 n,
 283 n, 294
 Heidegger, Martin, I, 7, 11, 21,
 33, 35-40, 45-47, 49, 57 n,
 58, 67, 71, 89-95, 98 n, 99,
 112 n, 113, 118, 120, 124,
 131 n, 140 n, 158-160 n, 167 n,
 208, 209, 213, 217,
 219-221, 229-231, 233, 235 n-
 250, 252-254, 256, 257,
 260-271, 279-291, 307, 309 n,
 311, 312, 314 n, 316-318,
 335, 341 n, 356 n; II, 12,
 16-19, 63 n, 72 n, 76 n, 78,
 79, 84, 103, 104 n, 110, 126,
 175, 175 n, 191 n, 195, 202,
 205 n, 215 n, 224 n, 228 n,
 292, 300, 305 n, 308, 311,
 348, 370, 398 n
 Heintel, E., I, 134 n, 177 n, 182 n,
 211 n; II, 11 n, 109 n
 Heisenberg, W., I, 130
 Hempel, C. G., I, 31 n, 51, 66 n,
 174 n, 298 n; II, 45, 49 n,
 50, 52, 53, 59, 99, 131 n, 150 n,
 191 n, 222 n
 Henrich, Dieter, II, 397 n, 398 n
 Henson, R., I, 175 n; II, 277 n
 Heraclito, I, 107, 126, 188
 Herder, Johann G., I, 78, 79,
 206, 288 n; II, 49, 177, 179,
 224 n, 310, 367
 Hertz, Heinrich, I, 323 n
 Hiz, Henry, II, 271 n, 272 n
 Hobbes, Thomas, I, 77, 113,
 219; II, 232
 Hölderlin, Friedrich, I, 38, 99,
 100, 118 n; 159, 167 n, 176,
 260, 266; II, 16, 90; 192; 317
 Homero, I, 47
 Hommes, J., II, 12, 13, 26
 Hönigswald, R., I, 335; II, 9
 Hook, Sidney, II, 293, 294, 354 n
 Hoppe, H. G., I, 34; II, 92 n
 Horkheimer, Max, I, 22; II, 123 n,
 125 n, 130 n
 Hübner, K., I, 21 n, 34; II, 92 n

- Humbach, Karl-Theo, II, 47 n,
108 n, 189 n, 195 n
- Humboldt, Wilhelm von, I, 40,
79, 89, 93, 101-104, 106,
107, 109, 114, 117, 133, 134 n,
140 n, 156, 157 n, 161,
237, 336; II, 72, 179, 260,
278, 286, 303, 310, 315, 320,
322, 329, 333, 335-337, 366
- Hume, David, I, 77, 110, 219,
273, 335 n; II, 73 n, 149,
165, 325, 347, 359, 366, 371,
372, 375, 395-397
- Husserl, I, 39, 56, 75, 83-85,
88, 98, 120, 158, 254 n, 266,
348, 356 n; II, 24, 40, 66,
153, 188, 210, 221, 224 n,
260 n, 299-301, 311, 373,
374
- Hymes, Dell, II, 289 n, 294
- Illing, K.-H., II, 232 n, 345 n,
373 n, 396, 398 n-400
- Ingarden, Roman, I, 86, 87
- Inocencio III, papa, I, 59 n
- Isócrates, II, 322
- Jacobi, F. H., II, 166
- Jacobs, R., II, 294
- Jakobson, Roman, II, 260 n,
268, 293, 294
- James, H. (*senior*), II, 183 n,
402 n
- James, William, I, 29 n, 278,
337; II, 95 n, 168, 183, 185 n,
197 n, 207
- Jánoska, G., I, 283 n, 289 n; II,
226 n
- Jaspers; Karl, I, 50 n, 78 n, 90 n,
186 n, 265; II, 354
- Jones, O. R., II, 379 n
- Junker, Detlef, II, 217 n, 362 n
- Kafka, Franz, I, 218
- Kamlah, W., I, 15, 25 n, 289 n,
294 n, 299; II, 231 n, 401 n
- Kandinsky, Wassili, I, 95 n
- Kant, Immanuel, I, 13, 23, 33,
34, 62, 71, 78, 81, 94, 110,
128, 139, 140 n, 177, 182,
186 n, 193, 195, 226, 227,
229, 230, 232, 250, 277 n,
282, 284-288, 294, 305, 307,
311, 322, 325, 335; II, 9, 36,
72, 73, 92, 97, 103, 137, 143 n,
149, 151, 152, 155-163, 165-
168, 177, 182, 187 n, 189,
195, 210-213, 219, 227, 228,
236, 238 n, 256, 260, 261,
292, 298, 309, 338, 360, 369,
375, 379 n, 384, 385, 389,
396-398, 400, 406
- Käsbauer, M., II, 62 n
- Katz, Jerrold, J., I, 35, 131 n;
II, 102 n, 184 n, 252, 259,
261, 277 n, 278, 280, 281,
286, 293, 294
- Kayser, W., I, 86
- Kempski, J. von, II, 156-159
- Kepler, Johannes, II, 63 n
- Kernan, W. F., II, 207 n
- Kierkegaard, Sören, I, 117,
207, 271 n, 279, 286; II, 220,
350
- Kimmerle, H., I, 322 n
- Kiesel, Th., I, 28 n, 41 n
- Klaus, G., II, 172 n
- Klee, Paul, I, 95 n
- Kleene, S. C., II, 386
- Klüver, Jürgen, I, 9 n, 30 n; II,
274 n, 294
- Körner, St., II, 210 n
- Kotarbinsky, G., II, 172
- Kraft, W., I, 115 n, 134 n
- Kraus, Karl, I, 218
- Krüger, G., II, 78 n
- Kuhlmann, Wolfgang, I, 8
- Kuhn, H., I, 62 n
- Kuhn, Thomas S., I, 20, 28, 34,
44 n, 172 n, 306 n; II, 63 n,
64 n, 92 n, 171, 238 n
- Labriola, Arturo, II, 238
- Lakatos, Imre, I, 13 n, 15 n, 20 n;
II, 64 n, 238 n, 241 n, 246 n,
363 n
- Ländgrebe, L., I, 382 n

- Landshut, S., II, 17 n, 220 n
 Langer, Susanne K., I, 177
 Leibfried, St., II, 124 n
 Leibniz, Gottfried W., I, 93,
 103, 104, 114, 116, 119, 120,
 124, 128, 134, 137, 142, 150,
 188, 273, 274, 280 n, 292,
 324; II, 63 n, 115, 177, 223,
 260, 270, 273 n, 280, 320,
 325, 333
 Lenin, Wladimir I., II, 21 n,
 127, 350
 Lenk, H., 345 n, 351 n, 364,
 378 n, 386 n, 389, 390
 Lenk, Kurt, II, 242
 Lemeberg, E., I, 16 n, 55 n; II,
 157 n, 336, 380 n
 Lessing, G. E., I, 79
 Lichtenberg, G. C., I, 218
 Linsky, L. I., I, 281, 298 n; II,
 42 n, 232 n
 Lipps, Hans, I, 213
 Litt, Theodor, I, 57 n, 192,
 238, 354 n; II, 9, 10, 12 n,
 19, 35 n, 311, 388 n
 Locke, John, I, 179, 335 n; II,
 73 n, 149, 221, 320, 324-326
 Lohmann, J., I, 123 n, 162 n,
 175, 176 n, 180 n, 237; II,
 85 n, 308-311
 Lorenz, Konrad, I, 352 n; II,
 260, 261 n
 Lorenz, Kuno, I, 25 n, 35 n; II,
 231 n, 370 n, 379 n, 401 n
 Lorenzen, Paul, I, 15, 25 n, 56 n,
 143 n, 256, 289 n, 294 n,
 299; II, 63 n, 129 n, 210 n,
 218 n, 231 n, 262 n, 280 n,
 364 n, 373 n, 377, 381,
 383, 390, 400, 401 n, 404 n,
 406, 412 n
 Lorenzer, A., I, 50 n; II, 55 n
 Loretz, O., II, 171 n, 224 n,
 305 n
 Löwith, Karl, I, 54; II, 83 n
 Lübbé, Hermann, I, 167 n, 171 n,
 219 n; II, 104 n
 Lühmann, Niklas, I, 27 n, 59 n,
 66 n, 189 n; II, 220, 225 n,
 249 n, 291, 300, 335, 367,
 380 n, 409
 Lutero, Martin, I, 278, 322,
 323
 Lyas, Collin, I, 35 n, 175 n; II,
 277 n, 294
 Lyons, John, II, 258 n, 289 n,
 294
 Maas, Utz, II, 172 n, 198 n,
 285 n, 287 n, 295
 McCawley, J. D., II, 286, 294
 Malcolm, N., I, 311 n
 Mahet, Edouard, I, 95 n
 Mannheim, Karl, II, 56, 242 n
 Marek, S., II, 9
 Marcuse, H., I, 22, 60 n, 317 n;
 II, 126, 127
 Martin, G., I, 119 n
 Martin, R. M., I, 303 n; II, 173
 Marty, I, 81, 82, 104
 Marx, Karl, I, 9, 16, 36, 59; 63 n,
 71, 113, 200, 219, 219,
 236 n, 264; II, 10, 12, 13, 16,
 17 n, 19, 20 n, 22, 23, 26,
 126-128, 135, 143 n, 144,
 183 n, 220, 221, 229 n, 237,
 238, 248, 302, 303 n, 345,
 348, 349, 404 n, 409, 410
 Maslow, A., I, 323 n; II, 72 n
 Mead, G. H., I, 27, 312, 356 n,
 358; II, 207, 212, 224 n, 253
 Mead, Margaret, I, 201
 Medicus, Fritz, 398 n
 Meinong, A. von, I, 294
 Merleau-Ponty, Maurice, I, 23;
 II, 17 n, 126 n, 229
 Mill, John Stuart, I, 270; II, 46 n,
 70, 102 n
 Mittelstaedt, P., I, 93 n
 Mittelstrass, J., II, 370 n, 401 n
 Mollenhauer, K., II, 133 n
 Moore, Eduard C., II, 167 n
 Moore, George E., I, 219, 328 n;
 II, 29 n, 345 n, 355, 397
 Morris, Charles, I, 27, 133,
 136, 143-148, 151-154, 158,
 165, 166, 177, 259 n, 276,
 278, 291, 301 n, 302, 335,
 345 n; II, 64, 152, 155, 160,

- 169, 170, 172, 174, 183, 187,
207, 225 n, 253, 305, 322,
387 n
- Moser, S., I, 312 n
- Müller, G., I, 86
- Müller, W., I, 30 n
- Murphey, M., II, 156, 157, 160,
162 n, 163 n, 165, 167
- Musgrave, A., I, 13 n, 20 p; II,
64 n, 241 n, 246 n
- Musil, R., I, 211, 218; II, 11,
25, 109
- Naess, A., II, 174 n
- Nagel, Thomas, I, 273 n, 294
- Neurath, Otto, I, 154 n; II, 49 n,
191 n, 222 n
- Newton, Isaac, I, 44; II, 260,
262
- Nietzsche, I, 11, 28, 62 n, 352;
II, 19, 95 n, 109, 112, 409
- Ockham, Guillermo de, I, 56,
107, 109, 110, 113, 114, 119,
120, 129 n, 219, 273, 294,
297, 324; II, 232
- Ogden, C. K., I, 145
- Oksaar, Els, II, 289 n, 291 n,
294
- Olbrechts-Tyteca, L., I, 60 n;
II, 408 n
- Oppenheim, I, 51, 66 n; II, 45,
49, 50, 52, 53, 59, 99, 131 n,
191 n
- Ostwald, Wilhelm, I, 220 n
- Pap, A., I, 134 n
- Pareto, Vifredo, II, 170, 86 n,
88, 238
- Parménides, I, 107
- Parsons, Talcott, II, 58, 59
- Patzig, G., I, 290 n
- Paul, G. A., II, 165 n
- Paul, H., I, 79, 82
- Peano, G., I, 134
- Peirce, Charles S., I, 11-13, 16,
27, 29 n, 55, 56 n, 134, 136 n,
141 n, 142 n, 151, 218,
235, 250 n, 269 n, 276-278,
285, 290, 301, 311 n, 312,
324, 325 n, 337; II, 24, 41 n,
47, 69, 95 n, 96 n, 106, 108,
140 n, 141 n, 144 n, 151 n,
155-169, 172, 178-198, 202,
207 n, 212, 213 n, 218, 224 n,
225, 238 n, 248, 253, 256,
260, 261 n, 288 n, 289 n,
292, 313, 316, 338, 347 n,
353, 354 n, 374 n, 377, 384,
391 n, 402, 403
- Perleman, Ch., II, 408 n
- Petrarca, Francesco, I, 117; II,
40, 115
- Piaget, Jean, I, 16 n, 37 n; II,
157 n, 382 n
- Pitágoras, I, 83
- Platón, I, 47, 54, 55 n, 59 n, 84,
87, 89, 90 n, 105, 107, 119,
148, 150, 184 n, 245, 268,
292, 294; II, 153, 194, 228,
234, 270, 273, 319, 332, 379
- Plessner, Helmuth, I, 29 n, 125,
288 n; II, 93 n, 374 n
- Podlech, A., I, 24
- Pöggeler, O., I, 41 n, 167 n, 198 n,
271 n
- Polanyi, M., I, 28
- Pole, David, I, 169 n
- Pöpper, K. R., I, 12, 15 n, 20,
29 n, 51, 55 n, 172 n, 289 n,
297 n, 305; II, 41 n, 42, 49 n,
64 n, 100, 126 n, 130 n, 131,
140, 141 n, 152, 153, 165,
196, 210 n, 211, 215, 238 n,
255, 259, 265, 294, 312, 313,
349, 353, 363, 365, 371 n,
377, 385, 387, 390, 393, 399,
408 n, 410
- Preisendanz, Karl, I, 185 n
- Putnákfi, II, 265 n, 268
- Quine, Willard von, I, 27, 295 n
- Quintillano, I, 151, 152, 210
- Radnitzky, G., I, 69 n; II, 55 n,
128 n, 131 n, 171 n, 363 n,
411 n

- Rafael Sanzio, I, 178
 Ranke, Leopold von, I, 125
 Rhees, R., I, 338 n
 Ricoeur, Paul, I, 50 n
 Richards, J. A., I, 145
 Riedel, M., II, 345 n
 Rilke, Rainer M., I, 96 n
 Ritter, J., II, 109 n, 112 n
 Robin, Richard S., II, 167 n
 Rohrbach, W., I, 22
 Rohs, Peter, II, 371 n
 Rootseelaar, I, 15 n
 Rosenbaum, P. S., II, 294
 Rosenstock-Huussy, Eugen, I, 22, 200
 Rosenzweig, S., I, 22
 Ross, J. R., II, 286, 294
 Rosser, B., II, 386
 Rothacker, Erich, I, 21, 29 n, 91 n, 94 n, 96 n, 125 n, 129, 155 n, 186, 211, 263 n; II, 48 n, 51, 62, 85 n, 94 n, 107 n, 307 n
 Royce, Josiah, I, 27, 55, 269 n, 312, 337, 353; II, 47, 108-192, 194, 196, 197, 207, 208, 212, 253, 257, 377 n
 Russell, Bertrand, I, 56, 163, 183 n-185 n, 218-221, 224, 229 n, 238, 239 n, 241, 242, 244, 273, 274, 285, 290-293, 296, 302, 315, 323, 324, 330, 333 n, 364 n; II, 29, 31, 32, 34, 36, 39, 63, 71, 73, 175, 221, 223 n, 224, 281, 304, 325, 327
 Ruwet, Nicolas, II, 276 n, 294
 Ryle, G., I, 172, 173, 175 n, 250 n; 341, 351; II, 63, 67, 73, 77, 88 n, 175, 238 n, 270, 276 n
 Salutati, Coluccio, I, 152
 Sandkühler, Hans-Jörg, II, 347 n
 Sartre, Jean-Paul, I, 39, 118 n, 286; II, 135, 354, 406, 407
 Saussure, Ferdinand de, I, 84, 179; II, 276 n, 279, 300, 316
 Scoto, Duns, I, 158
 Scriven, M., II, 45 n, 293
 Schäfer, Lothar, II, 255 n, 294
 Schaff, A., II, 172 n
 Schapp, Wilhelm, I, 167 n; II, 104 n
 Scheler, Max, I, 28, 29 n, 84, 254 n; II, 95 n, 248, 367
 Schelling, F. W. J., I, 37 n, 90 n, 219, 286; II, 126 n, 178
 Schelsky, Helmut, II, 109 n, 112 n, 122-125, 358 n
 Schiller, Friedrich C. S., I, 151 n
 Schilpp, P. A., II, 224 n
 Schlegel, Friedrich von, I, 200; II, 310
 Schlegel, A. Wilhelm von, II, 310
 Schleiermacher, Friedrich D., I, 26, 43, 48, 79, 112 n, 270, 271 n, 278, 321, 322, 329, 350; II, 49, 56, 98, 103, 109, 112, 115, 190, 195, 206, 236, 368
 Schlick, Moritz, I, 177, 178, 180-183, 186-188, 235, 297 n, 328 n; II, 63 n, 282, 294, 325, 326, 328
 Schmitt, C., II, 354
 Schnelle, Helmuth, II, 264, 265, 294
 Schopenhauer, Arthur, I, 323 n
 Schulz, W., I, 316 n; II, 234 n, 309 n, 388 n
 Schwemmer, O., II, 377 n, 396 n, 397 n, 398 n, 399, 400, 401 n, 412 n
 Searle, John R., I, 27, 175 n, 346 n; II, 184, 198 n, 225 n, 277 n, 285-289 n, 294, 380 n, 381 n, 388 n, 395 n
 Seiffert, H., II, 349 n
 Skinner, B. F., I, 19 n; II, 62, 238 n, 258, 263, 264, 270, 293
 Skjervheim, H., I, 303 n, 330 n, 351 n; II, 43 n, 44, 58-60, 117 n, 131 n, 176 n
 Smith, John E., II, 189 n
 Snell, B., I, 312 n
 Snow, Charles, I, 61 n

- Sócrates, I, 9, 71, 84, 148, 150, 208; 210, 211, 245, 268, 341; II, 192 n, 332
- Specht, E. K., I, 172 n, 227 n, 243 n, 247 n, 283 n, 284 n, 346 n, 361 n; II, 36 n, 72 n, 226, 397 n
- Speck, J., I, 214 n
- Spengler, Oswald, I, 80, 196
- Spinoza, Baruch, II, 51
- Staal, I, 15 n
- Stegmüller, Wolfgang, I, 31 n, 116 n, 134, 139 n, 142 n, 179, 241, 247 n, 265, 284 n, 300 n, 304 n, 316 n, 326 n, 328 n, 345, 361 n; II, 27 n, 62 n, 105 n, 152 n, 222 n, 233 n, 254, 255 n, 294, 386
- Steinbuch, K., I, 61 n; II, 139 n, 371 n
- Steinthal, I, 79, 81, 82
- Stenius, Erik, I, 223, 226, 227, 241 n, 323 n, 326 n, 334 n; II, 35, 39 n, 72 n, 176 n
- Strauss, D. Fr., II, 183 n
- Strawson, F., II, 388 n
- Stroß, W., II, 171 n, 224 n, 305 n
- Swedenborg, Emanuel, II, 402 n
- Szczesny, Gerhard, I, 207 n
- Tarski, A., I, 136, 139, 141 n, 142 n, 184, 213, 225, 235, 300; II, 170, 294, 299, 304, 387, 389 n
- Tartaglia, N., I, 69
- Teofrasto, I, 160 n, 122, 123, 148-150, 152, 154, 272 n, 290; II, 321, 322
- Thomas, W. J., II, 58
- Tier, Jost, I, 174
- Tocqueville, Alexis de, I, 206
- Topitsch, E., I, 19 n; II, 98 n, 215 n, 249 n, 345 n, 371
- Törnebohm, H., I, 69 n; II, 171
- Toulmin, Stephen, I, 28, 68 n; II, 60 n, 238 n, 255 n, 294
- Toynbee, Arnold, I, 202
- Trakl, Georg, I, 259 n
- Troeltsch, Ernst, I, 21
- Tugendhat, Ernst, I, 39, 131 n, 142 n, 160 n, 300, 301 n; II, 64 n, 170 n, 278 n, 294 n
- Uexküll, J. von, I, 155, 234, 236; II, 260 n
- Urmson, I. O., II, 28 n, 29, 171 n
- Valla, Lorenzo, I, 152
- Vendler, Z., I, 175 n; II, 277 n
- Vico, Giambattista, I, 160 n, 103, 105-107, 110n, 123, 124, 130, 149, 151, 154, 156, 182, 196; II, 37, 240, 243, 292, 297, 310
- Wach, J., I, 112 n; II, 57 n
- Waismann, F., I, 297
- Walsh, W. H., II, 88 n
- Wartenberg, G., II, 168 n, 183 n, 218 n, 402 n
- Weber, Max, II, 29, 43, 58, 68, 70, 73 n, 75, 76, 88 n, 217, 218, 236, 352, 406
- Wein, H., II, 25 n
- Weinberg, A., II, 411 n
- Weisgerber, L., I, 81 n, 84 n, 102, 103, 106, 107, 109, 114-116, 118 n, 127 n, 128, 140 n, 157, 174-176 n, 236 n; II, 279 n, 337
- Weiss, Paul, I, 277 n; II, 157 n, 178 n, 313 n
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, I, 81 n; II, 210 n
- Wellmer, A., II, 151 n
- Whitehead, Alfred N., I, 181 n; II, 347, 348
- Whorf, B. L., I, 177; II, 333
- Winckelmann, Johann J., II, 354 n
- Winch, Peter, I, 59 n, 172 n, 255 n, 317, 323, 355 n; II, 37 n, 44 n, 55 n, 62 n, 68-70, 73-90, 102, 154 n, 184 n, 192 n, 206 n, 237-246, 248 n

256, 257, 266, 294, 306, 307,
309 n, 330, 348 n, 365 n
Wittgenstein, Ludwig von, I,
11, 27, 34, 35, 55, 89 n, 109,
117, 135-137, 140, 143 n,
145, 146, 150, 158, 163, 164,
166-168, 170, 172, 175, 176,
178, 181-183, 213, 217-237,
239-267, 274-277, 279-285,
290-299, 301, 302, 306-319,
321-361; II, 15, 24, 30,
32-45, 53, 55, 63-79, 81, 83,
85-89, 92, 102, 104 n,
150-154, 171, 175-177, 180,
200, 204 n, 211, 212,
223-238, 240, 241, 244, 245,
256, 270, 279-284, 288,
298-306, 311, 313, 325-327,

329-334, 337, 351, 355, 365,
370 n, 374 n, 375 n, 379 n,
380 n, 383, 393, 400 n, 401 n
Wolf, Chr., I, 112 n
Wolf, Friedrich O., I, 9 n,
112 n
Wolman, Benjamin B., II, 174 n
Wright, G.-H. von, I, 34 n, 43 n,
46 n, 218 n, 323 n; II, 48 n,
58, 351 n
Wunderlich, Dieter, II, 172 n,
198 n, 253 n, 285 n-289,
291, 294, 295
Wundt, W., I, 81, 82
Zinsli, P., I, 127, 128, 327; II,
308, 309 n

ÍNDICE

TOMO I

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN: <i>La transformación de la filosofía</i>	9
I	
Lenguaje y Apertura del Mundo	
Las dos fases de la Fenomenología y su repercusión en la preconcepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad	75
El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido	101
Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía	133
La semiótica de Ch. Morris	133
Lenguaje y orden: Análisis del lenguaje <i>versus</i> Hermenéutica del lenguaje	161
La «Filosofía de las Instituciones» de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje	191
II	
Hermenéutica y Crítica del Sentido	
Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica	217

La radicalización filosófica de la «Hermenéutica» en Heidegger y la pregunta por el «criterio del sentido» del lenguaje	265
Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica	321
PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS	363

TOMO II

I

CIENTÍSTICA, HERMENÉUTICA Y DIALÉCTICA

Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx.....	9
El desarrollo de la «filosofía analítica» del lenguaje y el problema de las «ciencias del espíritu»	27
Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica	91
¿Ciencia como emancipación? Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la «teoría crítica»	121

II

LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL: EL *A PRIORI* DE LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN

De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental	149
¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo	169
La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales	209
La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea	251
El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental	297

El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje . . .	315
El <i>a priori</i> de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética	341
PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS:	415
ÍNDICE ONOMÁSTICO	417